المقالة الاولى
حدود مشهورة

1

القطر يكون منصفا للدائرة او الكرة

الوتر يكون مقابلا للاوسط

الكسر

اعلم ان العدد الذي يفرض له اجزاء فمعنى تصحيح ارفعها الى مسمى كما يوسى الله منه

معنى الكسر منه

حد العدد

حد العدد يكون اما اصم او مركب

حد العدد

حد العدد يكون صحيحا ومركبا

حد الاصم

حد الاصم يكون صحيحا ومركبا

وثانيهما ان يكون الشيء الذي يحرك من نفسه

يحرك الاشياء مما كان من

ما يحرك من نفسه

وجنبي غير كون الكرة والكرة بالكرة

والخطوط من تخطي الخطوط الخطوط

Süleymaniye U. Kütüphanesi
H. Hüsnü
1122

قوله الوجود الذي يكون عليك نسبة فانه ان اراد نفس الوجود المعنى المصدري كما هو المتبادر من كلامه فيلزم منه
بحسب الامر الى منه كما الوحدة والكثرة لانه ليس بتلك الموضوع نفس الوجود وان اراد به حيث الوجود
فيلزم ان يكون الكل ... ان الوجود حيث الوجود قد يزيد ويعرض قوله والعلم الزائد ... يكون
قال الهندي ... الزائد ... الافلاك ... الى الخصوص ... حيث انه موجود ... اراد
... الى الخصوص ...

... الى الخصوص ...

... الى الخصوص ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

4

اشتريت هذا الكتاب في كربلا حين ما
تشرفت بزيارت سيدنا سيد الشهدا
عنه محل مالي ببغداد بالمنصوريت بعبارته
الشريفة في شهر رجب الاول

محمد سعد

محمد سعد عفي عنها

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد ومنوع
النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك الاقصى الى مركزه واليه بل عليه ومكون الكائنات
من نفائس الاسماء له الحمد والبقاء بدء البدو والرجعى ومنه الجود والعطاء
والصلوة والسلام على من اشرف من ارض ما بعثه بالرسالة و
ساس الامة بصنوف السياسة محمد وآله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن
الاخلاق البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد
بن ابراهيم الشيرازي عفى الله عنهما لما تعلقت القوانين الحكمية والاصول
الدينية على ان اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات تكميل القوة
النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتحقيق القواعد اليقينية اذ به النفس ما تشتاق اليه
القوة من الانسانية وتقتنع به العقول البسيطة وبها يصير الانسان عالما بالحكمة والاسرار
والعرفان سالكا سبيل العرفان غير محتجب بسجف الجثمان وظلمات الهوى والهيمان
فصرفت نظري في عمري بتحصيلها وبرهنة فرد هي في البحث عن اجمالها وتفصيلها
كنت شديد الاشتغال في سالف الزمان بتحصيل كتب التوحيد في اول الريعان الى ان
حضر في مساعي من تقدمني في علماء الاعصار ووصلت الى غاية الافكار من سبقني من
حكماء الادوار فرقت ما سمحت به قريحة الفكرة اثناء مطالعتها من البرد والاحكام
وجاءت به فكرة الجريحة حين التشغل بها حشاها من النقض والابرام اوراقا
بلا اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتأليف لتشتت الحال وتفرق

البال وعدم المساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين
الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والمحرر الفاضل اثير الدين مفضل الابهري
لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لنكات ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم
واستنبطت من الحاشيات الفلسفية وتلويحاتهم مضيفا اليه ذلك ما تحررت به والبحث
الهاما وتأييدا من الله وتكونه فشرعت فيه اجابة للملتمس واقامة لمقتضى مجتهدا
في المطالب والمقاصد جاهدا بتوضيح المقاصد والمباني جاهدا اغرب طريقة الجدل بين الذين
يحذرون ظواهر الالفاظ ولا يبرحون بواطن المعاني ومن سلك تفتح عن عقبة من قيود
التقليدات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذا الكتاب الى طريق الرشاد ومن سلك
الصواب ويرى بطالف افكار الاعلام ويوجد في مطاوي الكتب الكبار ودقائق
الشيخ الحكماء ذو الاقتدار والمسئول ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف
ما مول من يحتجب بحب الغيرة من الجور والاعتساف ان يقتفي مواضع الخطأ والخلل ويصلح مواقع
والزلل بشريطة الاشارة والتفطن الفائق مع الاعراض والتغض الدقيق وينبغي قبل ان
يشرع في المقصود بتعريف الحكمة وما هي اقسامها مستعينا بواهب الفضل ومفيض الجود
فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية تستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الوجود
في جنب الكتاب النظريات واقتناء الملكات تستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الوجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم الى قسمين
الاول هو الحكمة النظرية ومسائله علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قادرا عالما
وان السماء كرية وان النفس باقية واثنانها هو الحكمة العملية ومسائله العلم بانه كيف يمكن اكتساب
الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات المرذولة النفسانية وكيف يمكن ازالة
مرض وتحصيل الصحة فلو اجتمع في بدن علم الطب الاول علم شيء لدنا شيء لنا التنبه فيه
بل المقصود من معرفته نفس تلك المعرفة فقط وانما في علم شيء يمكن المطلوب من تحصيل العلم
او حاله في الوجود او منفعة من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان حصول

القول

قوله نظرية اعلم ان النظري يطلق
على معان منها ما لا يتعلق بكيفية العمل
ومنها ما يتعلق بامور ليست تقدر بنا
واختيارنا ومنها ما لا يتوقف على
مزاولة العمل والعلم المراد ههنا هو
المعنى الثالث كما لا يخفى على المتدبر ١٢
قوله كيفية اه الاستفادة بها كيفية العمل
عليه الوجود في نفسه بمعنى ان لا يكون
تقدرنا واختيارنا وكيفية ما يحصل عليه
الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال
وما لا ينبغي فالاول اشارة الى الحكمة النظرية
والثاني الحكمة العملية فيما لا يتسع الهمة ١٢
قوله من حسن الخلقة الجليلة بيان الحاشية
بالملكة كما ان مراد بها ههنا بعض الجمل
الكيفية الراسخة في النفس يكون مبدأ لصدور

بعلم لعمل لكن العلم نسبة وسببية والعمل مقصود أو الوسيلة في كل شيء أخس من المقصود فالعلم
بالأعمال الخسيسة أدون منزلة من تلك الأعمال ولذلك أن الأعمال أدون منزلة في المعارف
الإلهية والتجليات القدسية وذلك يدل على أن الحكمة العملية أدون منزلة من الحكمة النظرية
بكثير والقوة فإن ما به تتكمل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي أن يكون أشرف مما
تتكمل به القوة العملية وهو الحكمة العملية لأنها بالجنبة العالية في النفس ولذلك تدوم
الأولى بدوامها بخلاف الثانية فإنها قد تزول عنها بالكلية وهذا يقتضي الحكمة
والكلام الإلهي ناطق بحصر الكمالات الإنسانية في هاتين المرتبتين قال الله تعالى حكاية
عن لقمان صلوات الله عليه يا بني حكمة والحقني بالصالحين أراد الحكمة
تكمل القوة النظرية وأراد من قوله والحقني بالصالحين تكمل القوة العملية وقال الله تعالى
خطاباً لموسى عليه السلام فاستمع لما يوحى إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني فقوله لا إله إلا أنا
إشارة إلى كمال القوة النظرية وقوله فاعبدني إشارة إلى كمال القوة العملية وقوله تعالى
عن عيسى عليه السلام إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلاة
إلى كمال القوة النظرية ثم قال وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً وهو إشارة
إلى كمال القوة العملية وقال الله تعالى خطاباً مع الحبيب صلوات الله عليه وآله فاعلم أنه
لا إله إلا الله إشارة إلى كمال القوة العملية وقوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات إشارة
إلى كمال هاتين القوتين فقد ظهر بنور الوحي وبنور الحكمة أن كمال الإنسان في حصول
العلم والعمل وبهما يحصل الإحاطة بالمعقولات والتجرد عن الجسمانيات ثم لما قسمت الموجودات
ما يتعلق بأعمالنا وسموا العلم المتعلق بالحكمة النظرية إلى غايتها استكمال القوة النظرية
في النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بأمور ليست تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ
عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول الفعل بالفعل وما يتعلق بأعمالنا وسموا العلم المتعلق بالحكمة العملية
غايتها استكمال القوة العملية بالأخلاق بعد استكمال القوة النظرية بالعلم التصوري
والتصديقي بأمور تتعلق بكيفية عمل أو كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك فسموا الحكمة النظرية

ثلثة

ثلثة أقسام منها ما يتعلق بأمور غير مادية مستغنية القوام في وجود الوجود عن المادة
اشتراط المادة كالآلة الحق والعقول العالية والأفلاك الدورية للوجود كالواجب والملك في
الواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فإن خالطت منها المواد الجسمانية
فقد تكون على سبيل الافتقار والوجوب وسموا هذا القسم العلم الإلهي فمنه العلم الكلي المشتمل على أقسام الوجود
المسمى بالفلسفة الأولى أي التشبه بالإله علماً وعملاً والمكان الإنصاف بهذا العلم موجباً لهذا
التشبه أطلق عليه الفلسفة ووجه كونه أولى تقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الإلهي الذي
دين المعارف فإن المسمى بالنبوة إلى معرفة الربوبية ومواضيع هذين القسمين
العلم الإلهي هو الوجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بأمور مادية والأمر الوهمي
يجرد بالتجريد لما ولا يحتاج في فرضها موجودة إلى خصوص مادة واستعداد وتسمى الحكمة الوسطى
والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكرية والمخروطية والعود
خواصه فإنها أمور تفتقر إلى المادة في وجودها لا في وجودها وإنما سمي الرياضي والحكمة
الوسطى لأن النفس تتعاطى فيه من حيث تنتقل عما يدركه الحس إلى ما يتجرد الذهن عن المحسوس بالكلية
فهو وسط بين المحسوس المطلق وهو العلم الإلهي وعلوم التعاليم لدقته لأن موضوعها
وهو إما متصل أو منفصل والمتصل إما متحرك أو ساكن فالمتحرك هو الفلك والساكن هو الهندسة
والمنفصل إما أن يكون له نسبة بالكيفية أو لا يكون فالأول هو الموسيقى والثاني هو الحساب
ومنها ما يتعلق بأمور مادية يتوهم مجردة ومع عدم تجردها لا يستغني في فرض وجودها عن
التغير وخصوص الاستعداد فإن الإنسان مثلاً لا يمكن أن يفهم أو يتصور إلا في الجرم وعظم
والقطوسية إلا في الأنف بخلاف التغير فإنه أو هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم
من حيث أنه مبدأ حركة أو سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الإلهي شهاب الدين السهروردي
قدس الله سره بين الحساب والهندسة من موضوع الحساب العدد وهو من الأقسام الأولية
موجود لذاته الموجود بما هو موجود وما لا يوصف بوحدة أو كثرة من غير أن يصير
مرئياً أو طبيعياً فكون الموجود ذا عدد لا يحتاج إلى مادة من حيث هو ذو عدد لذاته والفهم

العين فان المفارقات ذوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان
مادة تقبله هذا فارق اخر بين الهندسة بما ذكره فوجب ان يكون التقسيم المشهور وخلوه في
ضابطة العلم الكلي مع انه خراف ام الرياضي فلو شرط في العلم الاعتبار عدم المخالطة بالكلية
خرج منه كثير من اقسام الوجود وان ترك على صحة التحدد دخل موضوع الحساب فيه فالتقسيم المشهور
فالاجود ان يقسم العلوم اولا موضوعه نفس الوجود او ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول
العلم الاعلى والثاني موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة تخصصه
الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وهو طائفة جزئية لا يلزم منها
الحساب الالهي واما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الانسانية فحيث الصافها بالاخلاق
والملكات فهي الية فهذه اقسام الذي التدابير المنزلية والسياسات المدنية لتعلقها بالتخصص
بشخص واحد فقط والاول هو الحكمة التي بها يكمل الانسان معيشته الدنيوية فاضلة
وصيرورته الاخروية كاملة ويسمى علم الاخلاق والثاني لا تختص بشخص واحد بل بالاهل
بينهما الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب نوع الاجتماع مدنية فالاول يسمى حكمة منزلية
والثاني حكمة مدنية وقد جعلها رباعية فقسم القسم الثاني الى قسمين لان المدنية تنقسم الى ما يتعلق
بالملك والسلطنة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم
النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا تناقض فيه لدخول احد القسمين في الاخر
عند من لم يقسمه ولا فلا يطلق كتاب في عامة الجودة والاحاطة فيما يتعلق بالشريعة
والنبوة ويسمى بالنواميس ولم يسطر الا كتاب في ذلك ولكن منها كتاب في سياسة الملك وقد
صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتأخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه الحق الطوسي قدس الله سره العزيز فهذه اقسام
الحكمة الاصلية والحق انحصار المنطق في الحكمة وجعله من اقسام النظرية كما فعله الشيخ
الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منه العلم بتقاسيم الوجود
الامور العامة وما اجيب به عنه من ان الامور العامة هنا ليست موضوعا بل محمولات ثابتة

لذاتها او لامر
العينية

الامور العامة

مستغنية

لله عليه فقد يخلو من الكلف عنه وكذا ابدعها مشتقات دون المبادي اذ قد تقرر من
الوجود ما هو موجود والوجود والممكن ما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفاء
وهذا الكتاب مبني على علوم مثل المنطق والطبيعي والالهي لتقديم الاول لكونه علما الباقي
وتاخير الثالث لكونه علما ما وراء المحسوسات وذات التقدم التدريج من المحسوسات الى المعقولات
ومن اسهل الى قريب الى الصعب البعيد اتفاقا بالعلم الاول قبل اعرض عن الحكمة الرياضية
لتباينها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المفروضة عليها في الهيئة وعن اقسام
الحكمة العملية لتعريفها بالشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على الكل وجه والتفصيل
ورد ذلك بين كون الامور التي يبحث عنها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير محققة
الوقوع في نفس الامر عند مسلم ايضا الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعلق بالحركة كالمناطق
والمحاور والاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صريح في ان هذه الامور لا توجد
في الجسم الفلكي كذلك توجد بحركة الفلك وكون ادراكها مما يتعلق بالة الوهم ولها معاونة
شديدة فيها لا يوجب كونها غير محققة في نفس الامر والية لا تقتضي زائد العلم الذي يبنى
عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم كالالهي والطبيعي و
الخلق على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي
يطلع به الانسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خالق الخير والوجود
نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في
ترجيح احد الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف والفضل فكل قد مال الى طرف ترجيح
مذكوره في اسفارهم والحق ان الحكم الجزم بتفضيل احدهما مطلقا على الاخر غير سديد
بل لكل واحد افضلية من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدا الاول الذي هو الكون
وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر
اشرف من العرض والعرضي واثبات ان القوى الحالة في الاجسام لها التاثير والعلية و
الكمية ولو احتمالا معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثاني

ان الطبيعي في ادغب لعطي الم والرياضي لعطي الذ ومعطي الم افضل من معطي الذ
والرابع هو ما ذكره ان الطبيعي موضوعه احوال موضوعه امور حقيقية واقعة في
الاعيان والحساب والهندسة اكثرهما مبني على التوهمات والامر الحقيقي الذي له وجود
في نفسه اشرف من الاوهام والخامس ان الطبيعي يشتمل على علم النفس وهو ام الحكمة واصل
الفضائل والنفس هي السعادة الراسخة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث
بعد اثبات المبدا الاعلى وحدانيته والحاجة الى معرفتها لا يتحقق الا بتوقع عليها الحكيم وان
القى سائر العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف
من الطبيعي لوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو واسطة
الالهي فهو افضل ومنها ان احوال الهيئة والحسابية غير متناهية والعقل متناه لا يقف
عند حد فهو افضل كما هو مصور من الخواص ومنها ان الامور الرياضية اصفى والطف
الذ والم عن الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط في براهين الهندسية
والهندسية بخلاف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي حجة
ما هو اشبه واحرى لا باليقين اما الاول فلكونه ماورا مدركات الحواس بالكلية و
استعلائه عن احاطتها به واما الاخر فلتعذر حل العضر وخفاء حال المعشوق بالاشعة
الجسمانية على العقل لتسلط الحواس على ادراكها وتوهمت الاحصاء فضلا عن ذلك
العلم وما فيه من العجائب والغرائب الدالة على ذلك التطويل بلا نفع واما ما ذكره
شيخ الاشراق من استلزام الزمان القديم من الصبا الاشتغال بالعلوم الرياضية
واستدلاله للحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في آخر عمره ولم
تيسر له ذلك لهجوم الواقعة التي قتل فيها عليه تاخر النظر انه كتب مستعليه
بافضل العلوم واشرف الصناعات في الفلسفة ولم تفرع النظر في الرياضيات
لشدة استغراقه في هذا فهذا الدليل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا
العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلق الفلسفة لا يراد بها الا معرفة

الراسخة

والفسخ

المفارقات والمبادي والاحاطة المتعلقة بها ولذلك في انفسنا هذا العلوم على
الرياضي وعلى سائر العلوم وكذلك الصابئين كانوا ينظرون فيه في قديم الايام لا يدل
على خسته بل هو علم عقلي شريف والخيال فيه معاونة شديدة ولكن الخيال فيه معاونا
والمنسوب الى الصابئين هو الخيال والوهم فقد جرم كانوا ينظرون فيه بتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق والتقشف وفاقا لمن سبقنا على شاكلة
ما سوى المنطق وهو القياس الاخير ان من هذا الكتاب مستعين بفيض الحق وعلم الصواب
القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احد اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم
الطبيعي من حيث استحالته على قوة التغير وعرفوه بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد متشابهة
متقاطعة على زوايا قائمة ومعنى الجوهر الذي صدقه حيث ليس هو الموجود بما هو موجود
مسلوبا عنه الموضوع اذ العلم بهذا المعنى حيث الخاص فضله المقسم المقوم الحقيقة ومقرر
ماهيته من حيث هي هي بان ذلك ان الفصل المقسم لا يحتاج الى الجنس في تقومه من حيث هو هو
لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل في الوجود ويحصل بالعقل فانه كالعلة المفيدة
لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذن ماهية
الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي هو سلب الموضوع الخاص وفصله الذي
يحصل وجوده لتقوم ماهيته اذ ماهية الوجود لا غير والا لم يلزم من العدم شيء من افراده
كما الفرض القلب الحقيقية ولكانت افراد الجواهر كلها واجبة الوجود لتقاء الله عن ذلك علوا
كبيرا والا لم يكن الموجود بالفعل بالفعل لا يمكن عقلا بالحقيقة الجنسية حتى اجتمع في عدم
صدقه على الواجب تعالى ولا يختص الجنس بالممكن كما في الحواشي الغجدية والا لكان كل من علم ان
شيئا جوهر يعلم انه موجود ولما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم
بهو الممكن في صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض
جاز على انحفاظ الماهيات في الاذهان الوجودات وماهية الجوهر ليست في العقل بالصفة الذاتية
بل هي موجودة فيه لا كذهنه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه

قوله لا يكون منه في الخارج الا بالجواهر الا من حيث صلى فيه
بوجه ان الجوهر يحتاج الى الشيء لا تقومه بل يكون ايضا
شان الاعراض بالنسبة الى الخارج فيكون الجوهر
عرضا الا من حيث صدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع
فلا يكون صورة الجوهر جوهرا وهو الاشياء ما لو جرد
الخارج ٣ منه

الشيء وذو ماهيته اذا صارت ماهيته موجودة بالفعل في الخارج كان وجوده الخارجي لذاته
موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاذهان وليس ان الكائن في العقل
فقد يظن ان يكون ماهيته في الاذهان ليست في موضوع بل العقول من الجوهر جوهر لانه موجود
لذاته موضوع بالمعنى المذكور اي ماهيته اذا وجدت في الخارج يكون لذاته موضوع كالمقناطيس
الذي في الكف لا لقدح عدم جذبه الحديد بالفعل في كونه جذابا للحديد اذا صادفه الحديد
فقوة جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على
الانواع التي تتنوع تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات في اتحادها
تعلق واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لذاته موضوع
عليها فلا محالة يكون لسبب يقتضي حقائقها امكانية لا يكون موجودة الا لسبب كيف واذا لم
حمل الموجود بالفعل عليها ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا لسبب لا يحمل
الذي لا العقل فلم يصر باضافة معنى سببية جنسا لشيء والا لصار باضافة معنى الى جنس
اليه وهو قولنا في الموضوع جنسا للعوارض بل هذا اولى وهو خلف فالقول في مدرك
الحكماء وقد علم مما ذكر ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لان
الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده
للغير لا يكون في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن والا فالماهية
منهما انما المنافاة بين مقولتي العرض وكذا منهما وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات
على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن وتنسلخ منها في الخارج واما الذي
فرقه على التقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا وكيفا فيندرج
تحت مقولتين لصدق عدم اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمدفوع بانه ان اريد
بالكيف ماهية حقيقة ان يكون في حقيقتها بحيث لو صدقت في الاعيان لكانت في موضوع
وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى من عوارض الاجناس كالكم الجوهر بالمعنى المحقق لا جنس عال
فهما باعتبار ما بين المعنيين جنسان متباينان لا يصدقان على شيء في الخارج

لنا

وله كلمات الجواهر جواهر معناه على المحقق
مقالي الجواهر جواهر ٢١٣

كما قيس بالمقولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو
بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف وغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض لا يكون
بهذا الاعتبار منه وبين الجوهر والا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا
تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم ان ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي
من الجوهر الذي في الذهن وانه محل مستغن عنه هو الذهن فانه قد يزول عنه صور الجواهر ويعود
اليه يكون بحيث يتجدد تارة في الخارج لذاته موضوع وتارة في الذهن موضوع كالمقناطيس
الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى
كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان
الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغنائها عن موضوع
والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه والجذب للحديد بل المراد بالكلي الكلي الطبيعي
اي الماهية بالشرط والمعقول من الجوهر والكائن عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه
كليا لكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته ماهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لذاته في
موضوع اي انها معقولة على امر من شرط وجودها في الاعيان ان يكون في موضوع والتمثيل
بالمقناطيس لا يكون باعتبار ان ماهيته يقتضي جذب الحديد مع قطع النظر عن وجوده
فاذا وجد مقارنا لكف الانسان ولم يجذب الحديد ووجد مقارنا لجسمه حديد فجذبه
لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي جذب الحديد بل هو في كل منهما بصفة
واحدة وهو انه جوهر شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء
فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق العارض
التي لا تدخل في ماهيته بحال وما ذكرت حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم يندرج
تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت سائر ابواب المقولات التسع العرضية مع
عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا يناقض قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في
الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها

تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة البسيطة
لا جنس لها ولا فصل تحت شيء فمن المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في الشفاء
والموضوع لكل شيء على ما نقل عنه محصل كلام المحققين من الشارحين هو الذي اذا فرض
ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث ماهيته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية
الشخصية لم تكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث ماهيتها و
تكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض القائمة بها لعدم تقومها بها مطلقا
والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر فزيادة قيد الفرض للاحتراز
عن الفلك وهو لا يفيد غير قيد الامكان اذ ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد منه الفرض
التقديري ليختل طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في الرياضيات
قال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الامكان الخاص
لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون
حاصلة له على طريق الوجوب كالاجسام المضيئة وفي الكرة المتحركة يتحقق فيها قطر بالفعل
انتهى القول الحق المتبع ان الجسم ما هو جسم ما لم يكن من شرطه ان يتحرك ولا يجب ان يتحقق فيه
سطح او مطلع بل انما يجب في ذلك من حيث التناهي وحقيقة التناهي ليس نفس الجسمية حقيقة ذات
الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك بضرب من
البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة الحدود او خطا حوذا
جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد السطحية والخطية لانها متاخرة عن تمهية الجسم ووجوده
بل الجسم في مرتبة تمهيته صالح ان ينتزع منه الابعاد تنتزع مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او
ساكنا متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسم او ما خوذة في حد الجسم الابعاد
المتقاطعة المفروضة في نحو الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية اذ لا يكون في المكعب
وامثاله كيف ولو لم يكن كذلك لصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد
على المكعب لا يقال يخرج منه ما فيه قيد الجوهر لانا نقول فيما نحن فيه لا يخلو عن تقييد التعريف بقيد

فذكر

فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور اما احتراز عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود
السطح الجوهري واما الفارق لتمام الحد ومشاركة المعتبر في الجسم فقوله الابعاد على هذا الوجه
والامكان فالمراد بالابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني اولى واعترض صاحب المباحث
المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى الاولى اذ
يصدق عليها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو
القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الصورة
الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون الصورة مدخل
في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة
الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان تكون قابلا او جزءا من القابل
فاذا القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب انه يكون قابليتها
للابعاد متوقفة على تلبسها بالصورة لا بالقول المقبول هنا ليس بمعنى القوة و
الاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجود والحصول بالمعنى
الاول لا يجامع الفعلية وهو غرض صاحب المباحث للمعنى الثاني وتوهم الابعاد و
فرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجودها
كما سنعلم والمعتبر في تحديد الجسم هو ذلك لا هذا وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ان جسمية المكعب ليست
بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض الفاضل بين الامكان والقابلية اوصاف
لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في المهيات البسيطة
اذ لا جنس لها ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس جوهر فله فصل انتهى و
نشركه في الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها
كقول المعلم الاول في حد النفس انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء متفقة في الحدود
المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان انه الحيوان الضاحك
مطلقا وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية والاضافية عن مبادئها

الفصول الحقيقية فيكون العقول او الصحة او الدلالة المذكورة في تحديد الجسم الطبيعي
في هذا القسم وهو مرتب على ثلثة فنون لان لمطلق الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري
فالبحث عنه اما على وجه يعم القسمين او يختص بواحد منهما والاول العامة لكونها مبادي
للاحوال الخاصة بهما اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني
اقدم طبعا والكلام في موضوعات الفن الثالث على زعمهم والتقديم البحث عن احوال ما هو مقدم
طبعا اشرف فاورد في خدمة الفن الاول فيما يعم اجسام الطبيعية وتقال السماع الطبيعي
سمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات ولان حفظ سماعه في سائرها وهو مشتمل على عشرة
فصول الفصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مؤلف من اجسام او مركب من
اجزاء متشابهة كالحجر او مختلفة كالحيوان والجسم المؤلف قابل للانقسام اتفاقا وهو اما
بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق وان لكل واحد منها
ذهب فالذاهب وذهب المصنف وفاقا لجمهور الحكماء الى انفصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية
فاورد ابطال الشقوق الباقية وهو اثباتا بابطال وجود ما لا يتجزى اعلم ان ذلك الوضع
بالمستقل الذي يقال له الجوهر الفرد لا مقدار الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى
اشارة الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه لا الطبيعة في نفسه كما هو في الجزء الطبيعي
ولما كان مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والملازم منهما العلم الاعلى
لا يتم ذكرها المصنف تحقيق قسمة الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في هذا
الفن واما انها من اي علم يكون ففيه صعوبة ومن جملة من الطبيعي اقسامها من الجسم جوهر ذو
وضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان الطبيعي الجزء بالقوة يقبل الانقسامات الغير المتناهية
فلا يلزم عليه من موضوع المسئلة بحيث يكون اما عين موضوع العلم او نوعا له
او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما في المنطق وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك وان
الحكمة باحثة عن احوال المعلومات من نفس الجوهر والجوهر المفرد لا يعرف ذلك وان الحيث
وجود الجزء لا يعرفها انما يختص بالعلم الاعلى وغيره من العلوم الجزئية ولكن مرد عليه

وهو ان الاتصال لا يكون مبدء لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو الحق
وقبول الانقسام لا الى النهاية وموضوع العلم وما يتحد به عنه يجب ان يكون من مقومات ذلك العلم
المرفوع عنه فيه فيما هذا قول الجسم بقبول الانقسام الغير المتناهية لا يكون في مسائل العلم الطبيعي
بل انما يكون في مباحث العلم الالهي فمسئلة الجزء على التي تقدم يجب ان يذكر في اوائل الطبيعيات
على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها اللهم الا ان يستدل به على انفصال الجسم بالمباينات
الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد اورد المصنف على ابطال تركب الجسم عن الجزء
الذي لا يتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءين فقد خلوا اما ان يكون الوسط
مماسا لهما فيلزم تداخل الطرفين او لا يكون فيلزم الخلاء لانه لو لم يكن مماسا لهما لكان الاجزاء
متداخلة والتداخل محال كما ذهب جماعة من كلام او بعضها في الوضع والاشارة فحال الاجزاء
لما زعم واجزاء العالم في حجم خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا
بالتمام فعلى التقسيم ما ينفذ في الآخر ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان يكون
بعينه المتالف جمع الصدين والا فقد يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف
متخالفين فيثبت كونه مماسا لهما فيلزم تداخل الوسط في احد الطرفين وغير ما به في الطرف
الآخر فيتقسم واعترض هاهنا بان ما به الملاقاة هو الطرف فيلزم التعدد
في الطرف لا في ذاته فقد يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما
حل فيه الطرف الآخر والا لكان الاشارة اليه احدهما عين الاشارة الى الآخر
هو محال بالضرورة فقد علم ان يكون متقسما ولو وجدا ورد هذا بوجهين الاول ان
اريد ان الحلين متغايران بالذات فيجوز في الخارج او الوهم فيكون الاول فظاهر
واما الثاني فيلزم ان يكون حصول الطرف في محلها حلولا سريانيا لا يتجزى لان اريد انهما
متغايران ولو بالاعتبار فعلم استلزامه ان يتعين فيه شيء دون شيء ولم لا يجوز ان
يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة
تعرض فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون موضوعا لاحد الطرفين

فيكون كيف والحلول السريان لو لم يجز فيه محتمل لم يجز فيه جزء من جزء الفقه محتمل فلا يكون
في محل مختصا بجملته لعدم الطرفين وبعض آخر بجملته الطرف الآخر واذا كان حال المتحد
كذلك فمن علم انه متباين فحال ما فرض غير متحد بطريق اولى فالاولى في الجواب ان يقال
مغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض شيء دونهم شيء بديهة والمنع ههنا
مكابرة والثاني من الدليلين قد ورد لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يكون
واحدا منهما فقط او مجموعهما بالجزء او من كل واحد منهما شيئا فالاول محال والا لم يكن
على الملتقى فيتعين احد القسمين الآخرين فيلزم انقسام لا محالة وفي الجواب الفرق بين
الانحصار ههنا بترتيب عشرة اشار بعض الشراح الى بعضها وترك الباقي
فعليك باستنباط الجميع او بالرجوع اليها ان اشتبهت واعلم ان اصحاب الفن الحسم
جمعا فيه على اثباته سوى ما ذكره المصنف الاذانه اشار بهما جنبي حقيقة المؤنثة
حيث لا يبقى شيء منها على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة
او شيء آخر ولا يتأمل بعض منها تشحذ الاذهان الناظرين وتحرك الخواطر
المتفكرين خصوصا ما يبتنى منها على الاصول الهندسية فانه روي اذا فرضنا مثلثا
قائم الزاوية وفرضنا لكل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء كان
الوتر جذر المائتين لكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر
زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة
بل التحقيق ان ليس للكسر وجود الا في مركب مربع صحيح اصلا فلا يكون العدد الذي هو جذر جذره
الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد لمثل تلك القاعدة قدر يقع مربعا من ذلك
انه لا يتعاد من مربع ثانية الاصول ان مربع كل عدد لا يساوي مربعه قسمة وضعف
ضرب احد القسمين في الآخر اذا اعتبرنا فنقول اذا فرضنا مثلثا وكسرا متفقا فمربع
الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر
اقل من كل منهما ثم اذا ضربت البتة في الكسر حصل كسور متحققة من نوع كسر الاصل فاذا

اي ما جاء الاسلام الكلام
اجزاء الاسرى

جمعنا

جمعنا هذه الكسور المحققة مع مربع الكسر الذي امتنع ان يحصل منها عدد صحيح كان الحاصل
وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر واستثناء في وجود الكسر وانه فان قيل الحجة بينة على
امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومنتفوا الجزء ينكرونه بل يقولون ان المنصر
يحظى في امر الدائرة والمثلث وانما يجيء الاستحالة مضرة
بحسب الواقع كما نقل عنهم فقد ثبت من ذلك لا ينكرون المربع القائم الزاوية بالمثلث وهي
الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطره
الى مثلثين قائمي الزاويتين فلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يلتفتون
وفيه الثانية ان مربع قطر المربع لكل العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر اذا
انضم نسبة اذا اثنين بالكسر عبارة ضعفا ما بين في الاصول فان النسبة
المربع الى المربع نسبة العدد الى العدد متساوية بالكسر ولا يكون بين الواحد والاثنين
عدد لم يوجد في الاعداد نسبة تكون مثلا ما هو الضعف فيكون نسبة قطر المربع الى
ضلعه من المثلث التي يختص بالمثلث ويرد ذكر الاعداد وهي ما يتحقق بين مقدارين لا
يوجد لهما عاد مشترك اي امر كليتهما بالاسقاط عبارة بعد اخرى ولا يتصور
ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد العاد الجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجزاء
وهذا لقصانها والثالثة ان اوقعنا خطا مستقيما كما لو مر على زاويته قائمة يكون
لكل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان الوتر جذر خمسين لكل العروس واذا جزنا طرف
الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الآخر اقل من واحد اذ
لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والآخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين
مع كونه جذر خمسين فثبت الخلف ثم ان الزاوية احد ضلعي القائمة اذا كان
ثلثة والآخر اثنين كان الوتر اكثر من الثلثة لكل العروس واقل من الاربعة لكل
العروس وانما ثبت ان الجذر هو الثلثة لكل خطا كان يتضعفه
فلو تركب خط من اجزاء وتر عدد طاق بالف ثم جزء الوسط بالف وثلثة انه

قوله ولا يكون بين الواحد والاثنين
النسبة التي هي الضعفية لا الضعفية
بل الاعداد احدهما من الواحد والاثنين
الضعفية والضعفية فيه فقط
فيلزم وجود ما فيها
وفي بيان عدد من الاعداد
لنسبة فان يوجد من اهل عدد
الاعداد
انها لو
الآخر اذ قد اثبت بالاصول الهندسية
الاصم
سواء
لها
وفي
حاصل
والثالثة

هل يمكن في كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم
الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على الصحة لكان احد قسميه اثنين والآخر واحدا
وهي حاصل ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الآخر اثنين اربعة فوجب ان يكون قسمه على الصحة
قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان هذا برهان في بعض هذه الاشكال على ما ثبت الكليين
مجانبين على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة كما يحتاج الى اثبات
الدائرة على القائلين بجواز كون طرفيه ان تحمل خط مستقيم متناه يثبت احد طرفيه وتدار حامل
طرفه الثابت ابدا ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة
الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت ترجع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى
ذلك الخط متساوية يكون كل منها بعد ذلك الخط الذي اوتر ويعرف بالدائرة اذ ذلك السطح
ذلك الخط وهذا البيان لا ينتهض حجة على مثبتي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد الا ان المفروض
فمندفع بتحققه ولو سلم فالخارج لو لم يكن خطا والسطح من اجزاء لا يتجزى ان ادعى ذلك فمنع حركته على
الوجه الموصوف لتنادمها بالجهة وعلى هذا القياس اثبات الكرة اشهى فانا نعم اثبات
الدائرة والكرة واثباتهما بطريق الحركة انما يتبين على اصل الفلاسفة كما نص عليه الشارح
غيره وما يعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولا يحصر
طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء كما لا يخفى
في التفاوت والنهاية لعدم اثبات الكرة الا بطريق التي مبناه على اثبات الثلثة لا جسام
وان مقتضاها في البسائط الكلية ليس الا تشابهها بل الكروية على الخصوص
لا تشابه الزاوية له في الكليات البسيطة والخروطية ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز
وتقدير في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا فاذا ثبت وجود الدائرة بسبب
قطع كيف او جمع في الكرة فالمصنف اصحاب الجزء يلزمهم الجزم بوجود الدائرة فانه لو فرض
المثلث المرئي مستديرا لصار كل موضع منه اخص من موضع حتى لو اطبق طرفا
خط مستقيم على نقطة الفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط استوى عليه في موضع لكان الطول

ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يتخصص من المحيط لكان القصر اكثر ان يتم
قصره بجزء او اجزاء فالكل زيادة الجزء لا يستوي به بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بالكل
جزء والكل ينقص بل يتفاوت بل يتفرجه فقد تبرز في الفرجة هذا التدبير بعينه فاذا ذهب
الدلفرائي الى غير النهاية في الفرجة انقسم بلا نهاية وهكذا هم انتهى كلامه و
لاصحاب الملتقى في الطبيعي رأي من ذهب الى تناهي الاجزاء براهين اخرى كثيرة من
جملة تركب الربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان الربع المركب من خطوط
اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة اجزاء فان فرضت كان القطر قبل الضلع
وان وسع الجزء واحدا وهو ربع بجاري او الدقائق فالقسم وفي جهة اي كان كما احتجوا
بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر او كلاهما
فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على منقطع فالقسم يحدث وفي جهة المساحة وهي ذات
كقولهم انه من المعلوم ان شمس سمتا لو بسطة ذي الظل مع الى المشترك من الظل والضوء
وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما سامته
الشمس دائرة مساوية لمدار ما على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح من اجزاء لا يتجزى
لكان الوجه الذي كان ذا وتراه غير الوجه الآخر الذي لا تراه فان الواحد لا يكون مرئيا
وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهيه استتارها
فلك الوجه دون الوجه الآخر وبمنع حين القائلين بجوهر الفرد على ان الجسم ان لم
تناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاشتراكهما في
عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير
المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفروض لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة
يكفي فيه التفاوت كالمائيات والاجزاء الغير المتناهية وفيها من التفاوت ما لا يخفى وكذلك
انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم ولا فيهما كان متساويا كل منهما لصاحبه في العدد فكلاهما
من الاقسام التي للخردلة الصغرى والتي للجبل اعظم وهكذا الى نهاية واما ما قال بعض المحققين

والشاهد ضوء الى ان منتهى الحق
على الجسم بجزء او الاجزاء الصغر

في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة فلا يكون بينهما غير متناهية
بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فقد الاتري ان انصاف الذراع المتداخلة للغير المتناهية
يعني نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرض موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فقد تبين بما قلنا من انه اذا كان هناك اقسام غير
متناهية بالعدد فاذا انضم بعض منها الى بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار
احدها فهكذا اذا انضم اليه بعض بعض مرات غير متناهية لحصل المقدار الغير المتناهي
قطعا واما انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو
كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة فجانب صغر الزيادة
من جانب الآخر فيكون المجموع غير متناه من تلك الاجزاء ما يطلقه برهان التطبيق والتضعيف
وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره واضعف الادلة على القطع الخزي ما يبتني على
تمكن غير الزوج والمثلث القائم الزاوية مما ينكره المتكلمون فان وجود ما يذوقوه
القائل الجسم كبعض الصور التي ذكره المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب في فرض مثلث
متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه وان الزوايا
من ساقين متناهية الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعد يصير اصغر وكانه الجزء الفرضية
فانه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر ذلك المثلث مقدار ثلثة اجزاء لا يتزايد
بان الزوم ان لفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطى
قطر المحدد واحد جانبيه خطا ب والآخر خط د فاذا وصلنا بين نقطتي ا د بخط
يكون ما بالمركز عدد ما يكون في الجانبين مع انه مار الى ثلثة خطوط متعددة فيكون
مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب قد انسد بحث اصل هذا الوجه ماخوذ من كلام الشيخ في
الحكمة والهيات الشفاء حيث استدل على ابطال التركب بانه لو تركب الجسم منه لزم ان يكون قطر المربع
والمستطيل متساويا بالضلعه وانه ح لم يقل بهما وجها آخر على ما نقل عنه والعجب ان شيخنا
غير مذكور في الهيات الشفاء ولا في غير ذلك الدليل وغيره وما نظير مراجعة كتب الحكمة

الشفاء

الشفاء وغيرها بالبس الدانه فرضنا سطحي متالف من اربعة خطوط جوهرية كل منها
متركب من اربعة اجزاء لزم من زوايا القطر للضلع لشبه ما ذكرنا فانه على اصل الجزء
ذي الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري قطرا لمربع سطحي الا اذا كان
الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق
الحكماء في قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يقول بين القوة و
الفعل فاخذ تلك الاقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا
ينقسم اصلا وقد استدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف
من اجزاء متناهية ولو فرض جسم آخر ازيد كثرة العدد الواحد فيها موجود واذا
احاد متناهية امكن ان يتركب منها جسم لها اجزاء مقدارية متناهية فيزيد
الوضع ثم يتعين تتابع الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء
سائر الاجسام وجهة الى جهتها اذ يجب ان يزداد اجزاء يزداد الجسم بنسبة الجزء الى
الجزء الى الاجزاء وما كانت الاجسام والابعاد متناهية كما سبق
فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة
المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع واعترض بان ازدياد الجسم بحسب ازدياد
النظم والتاليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد
الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب امر ازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر
مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين
القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالمنصفة وليست نسبة وترها الى وتر القائمة
كذلك بالنظر الى الوتر يجوز ان يكون نسبة الجسمين وان لم يصح ان توجد في المقادير
دون الاعداد فلا يوجد متفقة في الاجسام لان نسبتها عددية قطعا واجيب عن
الاول بان ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما في

اثبات

فيقال قوله ان كل جسم فهو مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل لا يخلو بعض الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ١٢

قوله بل يكون حاصله هو النقض على قوله نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الجسم الى الجسم لان نسبة الاجزاء عددية ونسبة الاجسام جمعية ١٢

بل ذلك مع تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبة ازدياد ما وعند هذين الامرين فازدياد
الوتر يكون على النسبة المذكورة وهذا والظاهر يدل على السند الذي الوضع النسبة على ما
ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لا نسلم ان الجزء الذي عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى
فقد وجد لهما عاد مشترك وهو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فقد يكون ضعفا
فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد دون
المقادير فاذا كانت المقادير الغير المتناهية مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت متناهية
الى الواحد فلم يبق الفرق الا يكون الوحدات من احدهما ذات وضع وفي الاخرى
غير ذات وتقاربه الزم اصحاب تناهي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة الفلاسفة لهم
بانه يلزم من انقسام الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا تقطع مسافة محدودة الا في زمان
غير متناه لانه لا بد عند حركة من جزء من جزء ودخوله في جزء آخر وانتقال
جزء غيره الى جزء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فالتزموا
القول بالطفرة ثم الزموهم الطفرة بان كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الاجزاء يستلزم
ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا ان لكل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب
تناهي الاجزاء بتجزئة الجزء القريب من قطب الرحى عند حركة البعيد وقطعه جزءا واحدا
كمقدار القريب الطارق من البعيد والتزموا ان البسيط يسكن في بعض الازمنة وحركة السريع
كمقدار ذلك الانفكاك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين
بالطفرة والتفكك وما يلزم هو انه سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذا كان
لقدر السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن لا سبيل الى الاول
والا لزم عدم اللحوق والا لزم تفكيك سكون المتحرك وقد التزموه
التزموا التفكك الرحى قالوا والطافة ازمنة التفكك في الرحى والسكون في المتحرك
لتعريهما عن العلم انه اذا كانت نسبة زمان التفكك الى زمان الصعود وحركة
فقد اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القطب او كنسبة فقط مسافة

والسكون ح
ابد

الربع

السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زمان الصعود وحركة الطرف بكثير من زمان التفكك و
السكون لحكم الدائرة المتناسبة فينتفي ان الحس بالطفرة وحركة الصعود والدوران من
ان نرى تارة كذا وتارة بحذفه ثم اعلم ان في اصل القائلين بالجسم وقبول الانقسام
الغير المتناهية اشكالا منها ما ذكرنا من مساواة الجزء للكل وكون كل منهما غير متناهي المقدار
ومنها لزوم تفتيت وجه الارض بحته والارتفع وهبته وتخلخله ومنها انه لو كانت
القسمة تمر الى غير النهاية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك
نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه
الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية
في جهاته فرضا ووجودا وفعلا ومنها الزمان الذي هو مقدار حركة الواقعة
فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع حركة حد البطيء حد اذا الحركة جهة واحدة
في سمت واحد ولكن الاستقراء يشهد بان الفرض انه اذا قطع السريع البعد المفروض
بينهما ووصل الى نقطة كان البطيء قد قطع بعد ذلك الزمان بعدا اصغر
من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع
البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب
ان المتحرك لا ينقطع في اثناء حركته بعد ذاتي من افراد ما فيه الحركة في الخارج قطعا
سيحقق ان شاء الله تعالى فقد ينقطع التحرك بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود
المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فقد تبين ومنها انه اذا دار
الكرة على البسيط مستويا كمقدار دائرة منها خط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة و
يلزم منه تتابع تركب الخط منها وقد يقال بان تماس الكرة البسيط في
حد الثبات والسكون والالتصاق بنقطة لا غير ولكنها في حد الحركة انما تماس بخط
غير قار متدرج الاجزاء وفي كل آن من الآنات والالتصاق بها بنقطة و
لكن الآنات كالنقطة وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فالاستدلال بتجاور

تشابه النقط

اتفاقات على تجدد النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ التنازع فيها كما
في النقطة فان الحركات والامتدادات والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان
سلمنا الامكان من الزمان بعينه سلمنا النقطة الموهومة من الخط واما ما وقع في الحواشي
الغريبة لدفع هذه الشبهة تارة بان نظير الالتفاتة لا يكون الا بحركة وهي تدريجية
لا آنية فلزوم تتابع النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا
وحصول الانطباق على نقطة اخرى في آن فيهما زمان ولما استحال تجزء الزمان لا يجري
لا يكون لزوال الانطباق اول فلم يلزم تجدد وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة
فلزوم تتابع النقاط ممنوع بل يعدم نقطة ويتحقق نقطة اخرى وكذلك في كل نقطة تتابع الآنات
فكلتاهما ليس بشيء اما الاول فلانه كما وقع الاعتراف فيه بان الانطباق الاول في آن
كما ان الثاني في آن آخر فيهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف يكون الحد في ذلك الزمان
بين الكرة والسطح اهما متفقان ام فيهما تفارق والتفارق بين المنطبقين ولان
فاذا فرض الكرة في حد بعد الوجه في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بعد فرض
واما الثانية فهو اما بنقطة الخط فالكلام انه لزم الانطباق بين الخط المستدير
المستقيم والكلام بنقطة والتدريج في النقطة لا يكون الا في آن فيتعلق الكلام بين
آن وقت فيه صدفة الاولى وهذا الآن والعود المتقوم بعينها فهما كس والكلام
في وكذا القول في تجدد الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق المنع الا بالاطلاق على الوجه
ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجدد النقاط واجتماعها في الزمان متجددة بحركة
الفلك ولم يكن اجتماعها في آن وحد فذلك امر مستحيل لا يستدعيه انتهاء القسمة
المقدارية الى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني في كتابه بعد ما قام
عليه البرهان من استحالة المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في وعاء
الدهر المحيط بالزمان وما فوقه وما فيه فكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة
الواقع على هيئة الخواتم والتجدد الآنات المتعددة لها على ابعاد اخر قبل في ذاته

لا انطباقها

16

ضرورة

ولا انطباق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المنفصل الموجود في الابعاد
ان يكون منقسمة وحدانيا فاذا كان احد المتطابقين مركبا من الافراد المتشابهة فقد الغير
المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا مركبا منها وقد ثبت الفرق بين الجسم وعدمه
من الجواهر الفردة فكذلك حكم المطابقة في الزمان والحركة ومنها ان ما كان خروجه من
الدفعة مات الكلام فيها فيقف الفسحة والكلام غير متناه فيرد ما يرد على النظام
وجوابه باختيار الاول والقول بانه ليس متناهيا متعينا بالوقوف عند حد لذاته
فيصح الخلاف في ذلك بالنسبة الى الله تعالى لا بالذات تابع الكل فيما كان موافقة باشتراك
الاسم ومنها ان وجود الاطراف للمدعي محدد غير منقسم لكن اذا وما فيه حكم واجب
يمنع استلزام التقسيم الى الخلف ثم الحد في حصول الاطراف لكونها حاتمة في جنب القطع
والتتابع ومنها انه يتوقف الحد لها على تحقق قبله الحركة كما سبق الى الذهن
فانتظر ومنها انه لا شك ان حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بالذات
من المسافة وكون الزمان مركبا من الآنات كقولهم في ضمنه غير منقسم مع انفصاله
عما قبله وما يليه بعدمها وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فاذا العدم وجدان
آخر منفصلا عنه بمثل ما ذكر والجواب حركة النقطة حركة ما هي فيه كجزء منه تتابع
غير منقسمة واقتضاء عدم الآن في آن يليه تتابع الآنات المتلازمة من كل الى فيه
من غير المنقسمات وكذا حدوث الاول وحصول في آن يليه آن الوصول كما الانطباق
والاتصال ذاته وكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو المبدأ ولا في
آن آخر فيهما زمان والعدم يكون ما فرض مبدأ مبدأ وعدم التفاوت في شيء من الكيفيات
سرعة وبطؤا اذا التفاوت في الاخذ والترك لكون كل منهما في كل آن نقض من زمانها
في اين فالبين كل منهما مسافة لا بين الآخر ومنها انطباق طرفة الزاوية وهو من اعظم
الخفية في هذا المقام وهو ان الزاوية الحادثة بين الدائرة والخط المماس لها على
طرف قطر من اقطارها احد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب تحرير

اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط
المماس يتحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر تحرك كان زاوية
مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو النظرة
بعينها ووجه آخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل
حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة الشرف في ذلك القطر او بحركة من ثبات
احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قائمة لمزيد ما هو ازيد مما
نعتقد به من القائمة عليها ووجه آخر ان الزاوية التي بين القطر وخط المماس
للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحوادث المستقيمة الخطين فاذا
فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل من
المماس الى التقاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها
ولعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مماسا لكن او لا من دون بلوغ
تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط يصير قائمة كما لا يخفى واستضعف
الذي ذكرنا حتى هذا الاشكال وذكر بعضهم في التخلص عنه وجوها غير سديدة وذكر
الاستاد سبب الحكماء وسند العلماء بالنفي العلماء ويروي الفيلسوف من وجهين
تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الذيال من ايراد الوقوف
عليه فليطلب من بعض كتبه ودام افاداته وايراد ثانيهما هو ان الزاوية المختلفة
الضلعين لها اعتباران اعتبار انها بسيطة واعتبار انها اعطف مستقيم ومتدير
وهي التي يقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين
وكذلك العكس فانه اذا انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من
مختلفتها فاما ان يقع المستقيم الآخر من المختلفة اما خارجا عنها اذ لا يمكن ان ينطبق
المستقيم على المتدير فقد ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتها وبالجملة

تختلف

تختلف حقيقة الزاوية في جهة اختلاف الضلعين باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما
والآخر متدير الكون المستقيم والمتدير مختلفين بالحقيقة النوعية وشيء من افراد
احد المقدارين المختلفين بالحقيقة لا يقع في طريق الحركة في الآخر فالمتزايد يجب
المقدار المحيط بالحركة مثلا الذي يقع في شيء من المراتب مقدارا اسطحيا وبالعكس
كذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يقع في شيء من حدود الحركة الى مساواة الجسم فاذ
بالعكس فكل فرد من الصنف النوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر الى بلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقدارين المبدأ والمنتهى من ذلك
النوع حتى يكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة
شيء من افراد النوع الآخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسلك تلك الحركة ولا
متوسطة بين المبدأ والمنتهى انتهى اقول الصنف به وكذا الاعتقاد يقال بالتشارك
الذاتي او بالحقيقة والحاز على ما تحقق بين مقدارين متشاركين اي مقدارين
لو حملا عاد مشتركا والنسبة بينهما لا تخلو اما ان يكون عددية يعبر عنها بانسبة احدهما
من الآخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثة او اربعة او جزء من الف جزء
منه او غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مستمدا
على الآخر مرة زائدة وعلى ما يحوم من المقدارين لا يمكن ان يقال لو لم يكن منهما
هو من صاحبه وهو لا يقتضي كون الاول والاول نقص بالعبد المذكور من نوع الصنف قد
يتحقق بين مقدارين مختلفين حقيقة ولهذا اعرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المتدير
بالفصول المنوعة عندهم لذا المتمدد افليس لقايل ان يقول اذا اتفقت كل
واحد قائمة متفقة الضلعين او مختلفتها بالمقدار بدا او انتقص من الاخرى فقد يمكن
يكون بحيث يمكن ان يتصف بمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين
مشتملا على مثل الآخر وشيء يزيد عليه لا يقال قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدارا

اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة
تتحرك بحركة الفرجار الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطر مع انها كانت
اصغر منه بدون ان يصيرها الوصول الى شيء محدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه
دقيق حقيق بالتحقيق واعلم ان ما ذكرنا والظاهر مخالفا عليه المهندسون من ان
بين الخط المستقيم والخط المستديرة وكذا بين الخطوط المستديرة التي لبعض مراكزها
على نسق واحد لا يوجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء منهم ارسطو
على ان بينهما نحو النسبة ولكن لا مطلقا بل الصمية توجد فيتصف بالمفاوتة مفاوتة صمية
ومن المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق و
التجانس كجنس المراد منها العددية فقط دون الصمية فصل في اثبات الهيولى
اي جوهر بسيط في الف واحدا بالاتصال ولا منفصلا بالانفصال بل الصورة الجسمية
التي هو جوهر فانه لا ينزع من جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
ومسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الجسم على انواع الاجسام
الحسية بحيث يقبل اجسام وتقبل الثابت النطقية والحيوانية والطبيعية والرمادية
وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة والهيولى والشيخ على اختلاف العبارات ووجوهها
على حسب المفهوم منه فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الانسان من
نطفة ابيه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا في طينا والنطفة باقية نطفة وهو
حيوان او ان يكون في حيز يكون في حالة واحدة طينا وحيوانا ونطفة وحيوانا
وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا
الطين ثم حصل الانسان او حيوان في ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان
من الطين بل ذلك شيء لطيف لطيفة وهذا شيء او حصل جديد الخلق اجزائه واما ان
يكون الجوهر الذي كانت فيه البنية النطفية او الطينية بطلت عنه تلك البنية
وحصلت فيه بنية انسانية او بنية حيوان والقسمان الاولان باطلان لانعقاد

الكافة

الكافة لان كل من ازرع بذرا لبنت منبت او تزوج ليكون له ولد يلزم على الزرع
بانه من بذره ويعرف بين ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت
اليه ويكذب بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها
خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر الذي يتجلى او ما به حكمها ما تقدم في جهة او
في جنبين او متناهية غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او جسم متقارب صلبة
لا يمكن الف مهما في الخلاء كما هو مذهب ديمقراطيس او نفس الجسم كما هو جسم جوهري
جماعة من القدماء من او امر بسيط في الجسم كما عليه المعتبرون من المتأخرين فمادة الاجسام
عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة بالشخص كثيرة بالانفصال والاتصال كما
اقاموا الحجج على ابطال هذه الادلة اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في
الاجسام شيء واحد بالشخص لا كثرة فيه في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظ في
حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم واتفقوا على ان الجسم
حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية بوجه جهة مركبة من جنس هو
الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا ممتد في الجهات الثلث وانما وقع الاختلاف
في ان الجسم بالمعنى المذكور هل هو بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة خارجيتين
جنسه وفصله وعلى تقدير تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين
فالاول ما ذهب اليه الاقدمون الالهي على ما هو المشهور ومن تبعهم وتبعهم
الشيخ المقتول في حكمة الاشراق والثاني ما اختاره في التلويحات والثالث
مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي وبيان هذا الاختلاف اختلاف
آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرأ عليه الانفصال اما ان لا يبقى على حقيقته
او يبقى وعلى تقدير الاول اما هو عرض ام جوهر فهذا التحرير محل النزاع
الفلاسفة واختار المصنف مذهب المتأخرين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين
هما جوهران يحل احدهما في الآخر بمعنى حلول الشيء في شيء على ما ادى اليه نظري

التعلق لكن مصحح عروضها كونه فرداً مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعيناتها
المقدارية فهي بحقيقته تعرض الجوهر الجسمي لذاته والاجسام بما هي اجسام لا تتفاوت في
صحة قبولها لذلك والانقسام اللم الالماني جالب عن كونها جسماً مطلقاً لما سبق بيانه
ولفظ القبول يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر
سواء كان وجود الموصوف متقدماً على وجود الصفة بالزمان او الذات والثاني الانفعال
النفساني ولقابل القوة والاستعداد لذاته وهو طهارة عن امكان الاتصاف بشيء لصفة لم
يحصل له بعد مع وجود حالة تحصل بها هذا القبول والقبول بهذا المعنى لا يجامع الصفة
الحاصلة في شيء بل اذا طرأت عليه تلك الصفة تبطل هذا القبول والتقابل بين الفاعل
والقابل والمنفعل عرض لهما التقابل بالتضايف باعتبار آخر فحذف المعنى الاول وتقابل
فان الفاعل يجب وجوده مع المقبول لا بما ذكرناه اذ يمكن ان يكون الفاعل في
وقت كونه فاعلاً او من حيث هو فاعل يجب وجوده مع المقبول بل من حيث ان ذات الفاعل
حصول المقبول فيها يجب ان يكون محصلة والا لم يكن الفاعل فاعلاً وايضاً ولما كان القبول
بمعنى الاستعداد لذاته مع القبول لكونهما متقابلين كذلك التقابل بما هو قابل لذاته مع المقبول
بما هو مقبول لكونهما الجزء متقابلين غاية الامر ان التقابل هاهنا حقيقي وهاهنا مشهوري
والامكان بالمعنى الاول اي الذاتي نوع من انه بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار
العقل وايضاً يطلق عليه لفظ القبول ايضاً فانه يعني سلب ضرورة لفظية الوجود او العدم
سلباً تحصيلياً حين تحصل احدهما في جانب العقد بالنظر الى جوهر الذات من العقل او
حال الموجود مقدر بحسب الحالة الذهنية اذ ممكنة وجود حكم بان الوجود ليس بما لممكنة
حين ما يثبت لها بمرتبة متأخرة عن تلك المرتبة كما ان التأخر والتقابل
محفوظة بالوجود في نفس الامر كالاستدعاءات فانها لم يبق الا الامكان بمعنى القوة الاستعدادية
التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي يعرض لها ولغيرها من الفاسد كما هو
قسم ضرورة الوجود او العدم غير منفك عنها حين وجود انها لا تحصل لها من معنى

القوة والامكان الى الذاتي والاستعدادي مع العقبة التي بارائه لو جعل صلاف
حقيقي سواء كان تحت التحقيق الذاتي او يجب الانقسام الخارجي وبالجملة زيادة الخاصة
ولفظ الاتصال يدل بالاشتراك على معانٍ بعضها صفة الشيء للاتصال الى غيره
وبعضها صفة الشيء لاتصال الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما
كون الشيء ذا حد ذاته ومرتبة قبيه صالحاً لان ينتزع منه الامتدادات
اثنينية المتقاطعة وهذا المعنى فصل للجوهر وثابت للجسم ذا حد نفسه اذ هو ذلك
مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فالفاصلة والامتداد
نفس متصلية وممتدية لا بامر يقوم به فيصير مصداق الصدق المتصل عليه ومصداق قوله
سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية او مؤلفاً منها ومن جوهر آخر على اختلاف رأي
الفلاسفة وارسطاطاليس والدليل على ان المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة
الجوهرية كلام الشيخ في فصل في فصول آلهيات الشفاء معقود لبيان ان المقادير عرض
بهذا المعنى واما الكمية المتصلة فهي مقادير الابعاد واما الجسم الذي هو الكم لهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم على الصورة الاتصالية لو كان الجسم في حد ذاته مقدار
ممكن فيه فرض شيء دون شيء ولكان قابلاً للقسمة بالاجزاء المقدارية فيكون
نوعاً من الكم لان بهذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته للما يقول لان
الجسم امتداد الجسم في حد ذاته لا وفي قبول الانقسام بالاجزاء المقدارية بالذات
بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين وكان امتداداته لم يصح فيه فرض
جزء معين ودون جزء معين الجسم في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد فرد دون تعين
امتداداته والقدر انسب طه لان ذلك الكمال لا يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته هذا
فان الشيء في التعلقات اذا فرض جزء جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم ما هو جسم
ليس هو جزء والكل ومثاله في المنفصل اذا فرض جسماً في حد ذاته اجسام فمعناه
اثنان من جنسه خمسة اعداد عرضت للجسم بما هو جسم لا واحد وكثرة وثانية
صفة لقوله اعداد
معنى جزئية وكلية ووحدة وكثرة از عوارض
مقدارية

كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى المطلق
على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية ولما الآخر فهو الكم معنيان احدهما
كون المقدار متحد النهاية بمقدار او سواء كانا موجودين او موهومين ولعل ذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يترك حركة جسم آخر ولعل ذلك
الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المتصل مطلقا او من جهة ما هو باق
كالفصل خط الزاوية والذي الاعضاء بعضها ببعض والفصل اللحوم بالرباطات والرباطات
بالعظام وبجملة كل محسوس يكون عسير القبول لمقابل الحاسة اذا تقرر ما ذكرناه فنشرع
الالفاظ الثلثة فنقول لا علت ان القبول بمعنى الاستعداد لذي مع الفعل لكونهما متقابلين تقابل
العدم والملكة او التضايف وكذلك لا يخفى المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له كذلك
كما اشرنا اليه كما علم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مبدأ لهذين الامرين الاخيرين المختلفين
واذا اعتبر الكلام الى مبدأ تلك الجهتين ينتهي بالاخرة الى جهتين في حقيقة الذات
فيلزم تركبها من جزئين يكون بالقوة وعن جزء يكون بالفعل فتصادق امر من ان يكون
ذات الجسم كما هو جسم ان يثبت له وجود ذاته حيثية الفعل والقبول بالمعنى الاخير وهذا
المعنى فان المعلوم ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا والصدق
ان الجسم قبل كونه متصلا يجب ان يكون متصلا فيه زمانية والدليل عليه قوله والا اي
وان لم يكن شيء مما يقبل الانقسام من الاجسام التي يتكون كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا
كانه متصل حتى لزم الجزء الذي لا يتجزى او يكون جملة من الخط والسطح الجوهرين ويستلزم العدم
المحض للطائفتين مامر وعلى اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤها الى الواحد الذي لا كثرة
فيه بالفعل فالاجسام القابلة للانفصال لو كان كل واحد منها غير مشتمل على كثرة ما
لم يكن متصلا حقيقيا في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذا المتصل كما
من نوع الاجسام القابلة للانفكاك التي تثبتنا فلم يكن مما يقبل الانفصال الخارجي بل يكون قابلا
له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي لكن قبول له متصلا والصدق بعض ما يقبل الانفصال

قوله

قبوله بالمعنى الاول تقييد قبوله بالمعنى الثاني وهذا اما ادعيناه وهيهنا بحث وهو ان الذي
ثبت بالبرهان ان من الاجسام ما يشتد اما متصلا واحدا او مشتملا على متصل واحد بل لا يمكن
تركبه من جزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه مما لا ينقسم الى جهة او في جهتين فلنا
انما نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في
الجهات وهما فرضا ليس شيئا منها قابلا للانقسام قطعا او كسرا كما هو مذهب ديمقراطيس
من ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فهي
وان كانت متصلة في انفسها منفصلة كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان شيء من
الانفصال والوصل عليها مع ان مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على
ذات الجسم كما مر الاشارة اليه واجيب عنه بان الاجسام الدقيقة الطبيعية بالنسبة
كل من القسمة الوهمية او الفرضية او الذهنية باختلاف غرضين قارين او غير قارين كثيرة
كثرة في المقسوم ساوته ومنعت عنه للكل في الكمية والافراد المتماثلة متفاوتة
في الاحكام بحسب نفس الكمية فالصح على فرض افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان امتنع
عنه ما هو خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي
فالصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالاتصال
لمتصلها والتحام اجزائها المنفصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتحام
كذلك وان صدقا عن الفصل والوصل صادقا لدى وعاف عنهما عالق جائز فهو
لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما فاذن الاتصال كل من تلك الاجسام كما نعت عن قوة
قبول القسمة الخارجية والفصل كل اثنين منها عن جواز طريان الانفصال بينهما عليهما
فمذهبه تقرير البرهان المشهور على الطبع بهذا المذهب وما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة
على كون تلك اجسام متحدة الحقيقة كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه في قبل
ان القائل ح حينئذ اذ تقدير كون الاجسام المذكورة متخالفة الانواع من مشاركتها
تخالفها انه نوعي هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد بل صورة اخرى

نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية بما هي هي لا تأبى الانفصال والاتصال
الحق الى الجادة ومع قطع النظر عن هذا النظر في جسم مفرد منها لو دي الى المطلوب والاحتمال
افتقر كونه مماثلا لجسم آخر منها فان اشتراك اجزائه المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي
ان يصح عليها ما يصح عليه وبالعكس فكل من احد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومحسوسهما منفصل عن
فكذلك يصح انفصال الجزئين واتصالهما بغيرهما كيفما يشتركان في الكل وجزئيه في نوع
واحد واعترض عليه بان هذا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الاتصال
ليس الا انفصالا خلقيا واتصالا فطريا فالمقبول هنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر وقد
يكون لا يقبل عليه استعدادا طريا بان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما يصح نفوذ ما
لافراد الطبيعة النوعية في سائر الافراد بحسب نفس الطبيعة ليس الا امكان الانفصال الفطري
بدلا عن الانفصال والاتصال الفطري لها بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة
لا امكانا استعداديا بالطبع بان الانفصال والاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على
اثبات الهيولى هذا الاتصال وتوضيحه ان مآل القسمة الانفصالية عند المثبتين ابدا زوال جزء
ممتد وحدوث جوهر ممتد بين وهذا هو المجموع والهيولى الاولى كما علمت وجود
امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو
متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يوجب
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الوجود في المجردات لا
يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذاته المجردة بل المجموع الاتصال استعداد العدم او الوجود
ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان الامكان الذي يقتضي الاستعداد له لا يحتاج حصوله
الى قابل آخر غير ذاته بخلاف الامكان الذي بالمعنى الآخر فانه لا يحتاج الى الاجتماع معه
اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعاظم بان
القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفصالية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد
وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض
مثال المانع اللازم
مثال المانع الغير اللازم

الاجسام

الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي عما هو جوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانفصال
مزيلا وبالجملة الانتزاعية ولم يكن في فرض الانفصال فيه وبين فرضه في المجردات وكذلك
ان الانقسام الوهمي من المنافي الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف الزمان
حاصلين فيه اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام
الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي والا لتوهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها
في الخارج وتجويز الفعل وقوع شيء لا يلزم وقوعه فربما جوز العقل تحقق
شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفصال
بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات فان
الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيء ولكن ان
يقع في الطبع هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة
واحدة لكان كري الشكل لما علمت ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان
كذلك لمست الفرج فيما بين تلك الاجسام لانه يلاقي الكرات بعضها مع بعض بظواهرها
انما هي بالنقطة فيكون ذلك فرجا بالخلاء وهو محال كما سيوضح وان لم يكن بسيطا بل
يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن متصلا في الحقيقة وقد ثبت ان الجسم
المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فيقول ويلزم
من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وبين الملازمة بقوله لانه ذلك المتصل قابل
للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي واحتجوا
فيه بقولهم انه عرض متصل لكن فيه فرض البعاد ثلثة متقاطعة بالقوائم والقائلون بان
الجوهر الممتد بهذا الكون هنا متصلا بالذات احدهما جوهر والآخر عرض متحد
به اتحادا ذاتيا ولا يخفى سخافته وقيل الصورة الجسمية اتصال بالعرض متبعة
اتصال الجسم الطبيعي بانك قد علمت ان الجسم في مرتبة طبيعته متصل وفصله ليس الا
فرضا فالقابل للابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امور ثلثة يصح الاقوال

قوله قابل للابعاد الثلثة
تعبير للمتصل فاذا قلنا
الجسم جوهر قابل للابعاد الثلثة يكون المراد ان الجسم متصل

يعني قابل مستمر الى مطلق الابعاد عليه بدون تعين مقدار
اي ابعاد

فرق بين
تعيين المجردات الاقسام وهي ليست
ان الزمان مقدار حركة الفلك
يعني ان زمانه فلك الزمان
معلول له

العرض والعمق للجسم وقيل ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود فيه
بالفعل وقيل في الجسم الطبيعي واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات وابعاد مقدارية بالعرض
في اما ان مراد من الجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدد انبساطه فلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان مراده الصورة الجوهرية مع تعين امتداداتها اي مع الجسمية المذكورة فلا
يدل الاتصال الا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره
المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل والتوضيح
ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا ممتد والحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في
الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدار مطلقا او معينا
مخصوصا كان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهرا ولذا اعتبر من حيث هو متعين
جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا
واورد عليه انه لزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية و
عرض هو تعين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب من الجوهر
عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من الجوهر
منتزع الهيولى حيث اخذها الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان يصدق
عليه تعريف العرض لاخذه في الجوع المركب من الصورة وجنسها الموضوع منتزع
تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها لما يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها والعرض
لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس الخ لان امثال هذا الكلام هو ان الجسم التعليمي لو كان
مركبا من جوهر وعرض لكان جوهرا ولا عرضا لانه يكون حينئذ موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية
بل امر اعتباري له وحدة اعتبارية فقد يكون من اجزائه شيء منافي الوحدة في البقية
معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكره لا يندفع هذا او الصورة المستلزمة للمقدار
او بمعنى آخر لا يستلزم الاول والثاني والاول اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة

للان القابل يجوز جوده مع المقبول والقابل

23

والقابل مع ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول ان لم يكن سببا محضا والانفصال اما ان يكون
وجوديا فالمراد عبارة عن حدوث منفصلين او عدم ملكة الاتصال عبارة عن زوال الاتصال عما
من شأنه ان يكون متصلا فتعين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعبر بالهيولى اعلم ان
لاصحاب العلم الادعاء في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم اي الجوهر بمعنى عبارات اهم
على الادوية ما ذكره الشيخ وتقريره انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او
مستند بالدهر متصلا في نفسه هو المقدار وعلى كل من التقديرين لا شك ان في الجسم شيئا
يقبل الاتصال والانفصال فنقول هذا ان الامران اي الذي هو متصل في ذاته او منفصل
بانفصال حده والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج او
لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه فابدلا الاتصال والانفصال
يلزم ان يقبل الشيء نفسه او المتضادين احدهما لازم والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال
والتوالي باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال او الانفصال في الجسم شيء غير المقدار
الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر المتصل سواء كان متصلا بذاته او بلازمه الذي هو
المقدار على اختلاف القولين بل القابل معنى آخر هو المراد من الهيولى الاولى ويخصها
بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يقبل الاتصال الا على نمط الشكل الثاني
قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه قابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم يكن
الانفصال عارضا لحقيقة الجسم ولا لكل حقيقة فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال و
الاتصال وذلك الجزء لا هو جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلبقائه
في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من فنائه فناء جوهر
عند عروضه وعلى التقديرين يلزم فناء جوهر سواء بقي معه عرض او لم يبق وهو الظاهر
والمشهور فلا للجوهر الممتد فلا فنائه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية للصورة
الجسمية تغير وسلمه لانفاقه بذلك التعين بل ان الفناء بالوحدة الاتصالية والكثرة

الاولى ان يكون جوهرا
مقصودا بالذات او
فانه فانه دليل للزوم
الاجتماع ٥ عام

قوله الذي هو صفة لمقدار وقوله
تعين الجوهر المتصل او المنفصل عين مقدار
عين الجوهر المتصل او المنفصل
كونه للازم الاتصال بالجوهر
موقوف على الاتصال بالجوهر
وقوله
فانه يلزم من انفصال الجوهر
فانه يلزم انفصال عين الجوهر
الاتصال
لان اي يقبل الانفصال
والاتصال لا يقبلهما
قوله وهو ظاهر
بقاء الجوهر سواء
كان مع عرض
او بدونه ثم
اثبات ان
العرض الباقي
على التقدير
الثاني يسير
بما هو يا يظهر

الاتصالية عين الفاصلة بالصورة الواحدة والصورة الكثيرة اذ النفي بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصورة المتعددة
لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا
كانت الصورة الممتدة بنفسها نفسا لجوهر فالجواهر المتعددة تكون محلا لها وتقاربه
الحجة الثالث البحث الاول ان بناءها على ثبوت الاتصال الذي هو بعينه الممتد الجوهري
ونحن لا نسلم في الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ثم ما قيل من
انك اذا اشعلت الشمعة بالشعلة تخلقه تغيرت العادة مع بقاء الصدر واحد فغير مسلم
فان الشمعة المشتعلة الشعلة لا تخلو عن تفرق الاتصال وتوهم افتراق فالمطولة منها
اذا جعلت مدورة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة
تفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصال واحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع
الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم الجوهر
منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الاتصال والانفصال
عليه باق بهيئته ونوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن
شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم
في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية والامتداد العرضي هو المقدار التعليمي
الامتداد فمن حيث قبوله الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف
بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث
تبدل الشعلة الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذا الابحاث الثلثة في الحقيقة
يرجع الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الاشراقي في كتاب التلويحات وقد
من قبل المشائين اما من الاول فلان الجسم من حيث هو جسم لا يقصد بدوا
التشبث على نعت الاتصال ولهذا حدوا لها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم
للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم في حد ذاته هو شيء له
قابل

قابل بالعاد ونحوه فالحاصل ان نفس ذات الجسم بما هو جسم لو لم يكن متصلة
في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان الاتصال من قبل العارض كانت بحسب الوجود اما من
الجوهرات عن الجهات والابعاد ومن مناقضة الذات من الجواهر الفردة متناهية او
غير متناهية ثم يرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول
الالتقاء من لذاته بنهاية في مرتبة ثانية ولهما باطلان فقابلية للابعاد انما يتصور
اذا كان متصلا بالذات وما يثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال
الجوهري اقول فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع
تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد
فالامتداد والظاهر حاصل في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهرا
لا نقبل نحن بجزء الكلام في الجزء الآخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كما لا يخفى
على التأمل وما نقول هذا العينية منقوض بالهيولى التي اثبتتم فان الهيولى عندكم وان
كانت متصلة بالقوة كما يقال انها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا
متفصلة فلكن الجسم او جزئه الذي كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا
يلزم ان يكون لا حد له لا يتجزى كما لنقاد من كلام الشيخ في حكمة العلائية او الخروج عن
الحيز فجوابه ان عدم الاتصال في ذاته لا يستلزم الاتصال في ذاته والخلو عن الاتصال
والانفصال بحسب الواقع واما يلزم ذلك لو لزم من عدم الاتصال في ذاته عدم الاتصال في
الواقع بل يجوز ان يكون الجسم اما اما متصلا بالذات عارضي او متصلا بالاتصال
كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
عدم خلوها عن احدهما في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وصلوحها لا توجب ان
يكون متصلا في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال بالاتصال
في ذاتها بل لواسطة غيرها وهو الصورة الجسمية الواحدة او المتعددة لكن
لا يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال

الاتصال

الاتصال مطلقا عندهم يخالف الجسم بالتحيز لانه عارضه فلا له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر
فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والمتحقق بالاحتياز والابعاد في نفس الامر وان
لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها فجوهرية الاتصال والتقوم الهيولى به توجب ان لا يكون
للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون كسبها عارضة عن الاحتياز والابعاد وعن ذلك واما الحكم
عرضا فالى لات بحذا فيزها لازمة عن منه فقه كما لا يخفى على ذي البصيرة ثاقبة وعن الثاني
بان تقارب الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا يثبت كونه مقتضى جوهريا
يلزم المنافاة لو بقي كشخصيته في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان لكل ما لا يتغير
بتغير جهات ما هو فنوعرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره اشخاص الجوهر واذا تبدلت الاشخاص
بتبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته لكن استمرار طبيعة نوعية وحفظها بتوارد الاشخاص
عليه جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد والاتصال مفهوم
واحد وطبيعة واحدة بل انما اشتراك لفظ لا غير يطلق تارة على مفهوم جوهري
اخرى على مفهوم عرضي المبحث الرابع ان الجسم المطلق عن القيد جوهري لكنه هو
المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانقسام لا ما يتميز مادة ولا
يخفى قولكم انه لا يتحقق مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو الاتصال العارض
لا الجوهري وبانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يتصور
ان يعقل الا بين شيئين سواء كانا متعددين في الخارج او متوهمين بهما الاتصال
لو يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض لا يلزم
الجسم اختلاف عرضين قارين او غير قارين فيقال ان في الصورة منتقل بحمل الاخر
ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي يقابله الانفصال لا يقال انه
يكون جزء الامر جوهري محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا نسبة فيه الى شيئين
وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الا فئة من لفظ الاتصال وهو المتبادر الجوهري
اصطلاحهم للمقابل ان يقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار والا

الاتصال بالمعنى الثاني

بقابله

يقابله الانفصال بل الانفصال يقابل الاتصال بالمعنى الاول وهما متقابلان عليه مع تقابل الاتصال بالمعنى الاول وهو المتبادر الجوهري
بعينه في الحالين واما ما يقال ان المتبادر من لفظ الاتصال هو المعنى الاول فلا يخفى
فليس في هذه الاطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها وانما
مثل تقع بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعدية على البعد
والطول على الخط واطلاق جميع المشتقات بهذا الوجه شائع في باب الامور العامة
كالموجود بما هو موجود فانه لمعنى الوجود فلا قبل توارد المقادير المختلفة بالصغر
الكبر على الجسم الواحد اذ التكاثف والتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف يحكم بجوهريتها
بتبدل في وجود التخلخل والتكاثف في فروع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار
غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه في غير ورود مادة عليه او انفصالها
عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بعينه
فرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها
واحتباسها الكثيف وانبساطها بالتمغط الصاحة اذا وقعت في النار في
غاية الضعف وكذلك استدلال بالتقارورة المصوصة اذا اكتب عليها
بسيما وقد شوهد عند الكتب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا يبقى لنا في الحكم
بان الماص لم يعط من الهواء بقدر ما اخذ منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي
في حكمة الاشراق انه قد جرب بترشيح بعض الادهان من الزجاج فلا يتسع مثل
ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم اشتراك الاجسام في الجسمية
وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق
بان اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر
كما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير لا يدل على المقدار بل على نفس المقدار
فكذلك ما ابدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير

يكون الاختلاف بنفس الجسمية لا غير ويرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمي والنقصان
والشدة والضعف في نفس الجسمية الشيخ على ما هو رأي شيخ الالهيين والقدماء من
الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر العالم الادنى
الضعيف وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا الحكماء بان حيوانا يكون حيوانية اكثر و
نفسه على التحريك اقوى كالاول لنا اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون كذلك
فذلك كالبعوضة مثلا وتدريجيون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة و
النقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمي والنقصان في نفس الجسمية سواء كانا في الكيف
او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون من تعميم اطلاق
او دوات بمنتصفات والمبالغة في بعض المطلوب على عرف اهل العلم اذ ليس في ذات
الله تعالى انتصار في تصحيح البحث على مجاري العرف ولا تقاص الحقائق في الالفاظ ثم
لا يخفى ان من الحد على التعريف الذاتي في خلقه انحراف حيث حكم ببساطة الجسم وجوهريته
المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو
المقدار بناء على تجويز تركب نوع طبيعي من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر فكان
العلامة اجمعوا على عدم المنافات بين ما في الكتابين في التعريف بل الفرق بين رجوع ابن
نفاذ اصطلاحيه فيما وتحقيق ذلك بان في الشمول حين تبدل الكمية المقدار بين ثابت
هو جوهر لا يزيد ولا ينقص متوارد الانفعال عليه لا متغير هو ذاتي المقادير في
الجوانب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو
الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة
الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الثبات الانواع الجسمية هيولى فقد ناقضه
بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين
عرضية المقدار في الآخر فالفرق بين الجسم والامتداد لا غير
فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول الامتداد الذي
هو الجسم في الحقيقة هو الامتداد الذي هو المقدار
الاول

الالهي

ان الاختلاف بالكمي والكيفي

فان كان ايجاد بقوله ولا يبالون

المطارحات وغيره صريح في انه ينكر الاتصال والامتداد سوى ما هو عوارض الجسم
وفي التلويحات ما ارى استثنا بدل على ان ما هو هيولى يكون ممتدا ذاته وامتداده
جوهر ياسواد لكن مقدارا او غير مقدار واما التي في شرح الجسم والبسيطة من
الكتابين فهو كالبلد واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين مفهومي الجسم كما اشرنا تفاوتا
احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي يحسب بعرض الخطوط
النقطة القائمة المتقاطعة في الجسم والآخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء الموهومة
المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم الجسم والآخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول
لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا واحدا
لا يتعاقب ولا معدودا ولا مشاركا والثاني يتفاوت الاجسام فيه ولهذا اشتهر انهم قائلون
بامتداد في ليس كذلك بل يكون في الجسم على رأيهم الله تعالى واحد هو الامتداد
ما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر محض مقوم الجسم ولذا اخذ على التعين
المقداري متناهيا بالمكان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يمتنع بلا امره او لا يتناهى
الى تقاهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض فيظهر الفرق
بينهما عندهم حين تحقق الجسم والكاتفة لا حين توارد الانفعال على الشمعة فان هناك
يتبدل نفس المقدار وهنا يتبدل العوارض التي هي مراتب انبساطه في الطول و
العرض والعمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الامتداد بالمعنى الاول مطلقا واشتمل في كتبه
عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو لم يقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان
ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا
في الاعيان فلا يقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لانه لكان
حد الذي يثبت عرضيه وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري والكان
في الجسم امتداد عرضي وآخر هو جوهري فذلك مع كون الامتداد طبيعة واحدة
ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فقد يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا

26

ان بدون التعين

ان الاجزاء

ان الاجزاء

وما ثبت عرضيته البعض ثبت عرضيته الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري
لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما هو في الكل الكبير وما في الجزء فكان قابلا للتجزية
لذاته فيكون له مقدار وثالثها انه اذا تخلخل الجسم ازداد الامتداد الجوهري كما كان
وهو مقدار ذلك فليس في كل الجرم المتخلخل ازدياد مقدار الصورة الجرمية وهكذا
وان لم يبق ذلك المقدار الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته
فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض القدماء الخفري على الوجه الاول
حاصله انه ان اراد بالكل الكلي العقلي اختير ان الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا
اذا
اي لذاته لا يصدق في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي ما يصير موضوعا للكلية
وصدق الفعل اختير انه كليا باعتبار جزئيته وجزئي تشخص الجسم وقوله لا جائز
ان يكون جزئيا لذاته الكلام هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم جزء
ما ثبت عرضيته انما هو امر عارضي هو نفس امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او
مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الجسمية لتلزم في عرضيته عرضية اقول لما
كان التشخص الشيء عند الحكماء اما ذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او نحو الوجود كما
هو مذهب الفارابي او بارتباطه الى الموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض
القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم فاذا
التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط
عرضية الامور العارضة له الا بعينه لكونها من اللوازم والعلامات لها فاذا جاز ذلك
الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت
عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهري
عرض متباينان في الوجود وهو خلف ما تقرر عند اتباع الشائين بل من ذهب الى ان التشخص
بنفسها ليس الا بالتعين والابهام والعلة اذ التعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار
العرضي فذلك اما مساو لهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم من محذور ان الاخر كما

تقدره

تقدره مباشرة فالاولى ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد
بنفس ذاته المقوم للجرم العيني امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن
تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري فما ثبت عرضيته
ليس الا التعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجسم العيني المحفوظ الذات و
التشخص في مراتب التقدرات والتشكلات لكن ليس ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد
والذي يقوم الجسم ممتدا آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري و
عرضي بل هذا متحصل منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ
بقوله انه اختار في الشفاء ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى من
الاتصال والامتداد العرضي فيقول الامتداد العرضي الذي اختاره انه مقوم للجرم العيني
اما كليا او جزئيا وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر
واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورة بين الاتصال والكل
ذكرها فالظاهر ان المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم العيني
غيره لم يكن هو ممتدا مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية والكلام للجرم امتداد عرضي
ثابت في الواقع فذلك في الله ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب
عن المعارضة جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر عند الحكماء و
عرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين
تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات في نفاية ان يقول بقاء الجسم العيني
المتقوم من جوهر هو المتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل احدهما غير صحيح عندنا لو جدان
بقاء الجسم العيني المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجد عند العقل بقاء الجسم العيني بقاء
جزئيا بعينه والجزء الآخر لا بعينه بل نوعه والامثال فما ذكره ذلك المحقق للقضاء
المعارضة بتحقق الفرق بما ذكر للقائل ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري
في حكمة الاشراق فكيف يتمشى منه الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك معنى آخر غير الامتداد

العقل

الامتداد في العرف

المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للمتصل معنيين احدهما هو الصورة الجسمية عند
والآخر المقدار والشيخ الالهي اكبر للمعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب جوهرية
المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكم الاشراقي والمشائي عرضية وكونه جزء الجسم في التلويحات
على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مشتبه البيوت على عاطفة امرا
مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جرم عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار
الجوهري عنده فتوهمه امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له اطلاق بحسب الذهن فان العقل
ان ياخذ المهيات على وجه لا يابى عن الحمل على كثيرين فلما كان للجسم مرتبة اطلاق وتعين
بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق
متقوم بالمطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل يكون
عينها كما هو رائه واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول و
العرض والعمق وليس شيء منها المقدار للجسم بل هي عوارض للمقدار الجوهري وعرضيتها لا توجب
عرضية وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على
عرضية المقدار الجوهري بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذ التكاثف او
التخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين من مذهب الطهر المتمسك بالمعنى المذكور فعلى
السهولة بعد تحقيق ما ذكرنا في بيانه من انه لا يوصف بكونه ذاته بكونه كلا او جزءا او زائدا
او ناقصا او غير ذلك فلا يمكن على ما ذكر البحث الخامس من ان الجسم باعتبار الامتداد
امور ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والآخران عرضان فيه زائدان عليه
يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف بتوارد الاحوال عليه لكن قلتم ان الجسم اذا
انفصل بحيث انه ينعدم عنه امر جوهري فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية بحيث يكون
ذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد
الاتصالية فلا واما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوية للوحدة الاتصالية وهو
غير لازم فان الاتصال الواحد او السير الواحد متعدد وحدة شخصية مع تالفه عن

متعدد

28

متعددة منضم بعضها الى بعض بل الاتصال كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا
شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متعددا بذاته ثم استمرار وحدته الشخصية متعدد
بتعدد اتصالاته الذاتية في الوحدان بقبول الانفصال لا بنائه الاتصال مطلقا بل انما هو من باب الوجوه
بنائه وحدة الاتصال فانه متعدد واحد اصار بعينه متعددا متعددا فالمتعدد الجوهري
باق في الحالين والزوال انما هو العارضة اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره
بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن نفس كمالية وموجوديته سواء كان
في العين او في العقل وانه مساوق للشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من الوجود
في الشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من
حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وشخص واحد فليس
له جزء الفرضية وجودا بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء
الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم للانقسام الى لا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه
وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي يرد على اصحاب
تناهي اجزاء الجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان وهو ان
مستقلان فاما ان يكونا موجودين حين الاتصال بعينهما وهو يبطل الاجزاء
المتصل الواحد بعينهما ليس الا كالعرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونهما
في اما ان يكون وجودا بهما حين الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حين الاتصال او لا
لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث
بعد الانفصال مساوق الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون
ذات واحدة توجد بوجودين ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو الحق
خلاف المفروض من ان الوجود لنفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به
الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكون موجودين يكونا
بين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلهما مادة حاملة لقوة وجودهما

يعني وجود كه معنى مصدري است تعدد دو
توحد اين تابع مضاف اليه است
هر گاه مضاف اليه واحد باشد
وجود چه كونه متعدد باشد

وتعينهما حين الانفصال واذا اخرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل
تصير حاصلة لهما منتسبة بهما وليست تلك المادة بعد ذلك جوهر المتصل لما عليه لطلانه
فيكون الحاصل لهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود
عين تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده عين توحدها الشخصية او مستلزم له
ذلك الانفصال والانفصال عارضان عن توحد الوجود وتكثره والظاهر خفاء عندنا وكون
ان عندكم بناء على تسمية المتصل واحدا بتحويل الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية
الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل لما تفرق
بين ما بالذات وما بالعرض بناء الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نم ان الموجودات
الموجودات متعددة او المتعينات بتعينات متكثرة حين الانفصال بالذات هو حقيقة
جوهر المتصل لم لا يجوز ان يكون المعروض لاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة
المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجسم الممتد متصفا بها ذاتا وبالعرض فان
الجسم المتصل له مقدار واحد وله شخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال انعدم هذا المقدار
المعين ووجد مقداران آخران وجود لكل واحد منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه
الممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة
يتحصر في شخص واحد له مقدار واحد بحسب المساحة وهو ما حواه السطح الذي عاز الفلك الاعظم
سواء كان في الفلك واحدا او في الفلكات متعددة حادثة او قديمة وهذا الشخص الممتد
له تعين واحد ذاتي مستمر وله ابعاد تعينات اخر متبدلة حاصلة فيه من قبل تعينات متعددة
وهذا كما هو في الاسطقسات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية في مراتب
تعدد الصور الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال فان قيل الهيولى بما كانت
مبهما لا يمكن بقاء ذاتها حين تعدد الانفصال ووحدته بخلاف الجسم قلنا كون ذات الهيولى
امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح الجواب في ذات الجسم غير بين ولا مبين لجواز ان يكون ذات
الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل النظر فيتحقق انها في ذاتها لا تتعين بها

نعم

بخصوص ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب
اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره و
يزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول اما المعقول في
هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصورة فلها تعينان تعين مستمر ذاتي و
تعين متبدل عرضي فنحن نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة
الاتصال وكثرته فله تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على اطلاق ما قالوه في
الهيولى والتحقيق ما يمكن ان يعين في جواب الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة لاحد في العقل
في انه يفهم من جسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الحال وحين وقوع
الانفصال يوجد فيه امر لم يكن موجودا قبله فنقول ذلك الامر اما ان يكون الانفصال حقيقة او
اضافة كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المطلوب لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا
عند صاحب التحقيق يتحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن جسم فلا بد من اشتمال بجزء
آخر غير متعلق بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في
الجسم الفلكات والاضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مرتبة حسب تقول الجسم
لا ينقسم مات باق ام غير متناهية مرتبة كالنصف والثلث والربع وغير ذلك ينعدم
كل من تلك الاضافات عند ورود الحد والعدد من الانقسام مات ويلزم منه المفاسد الواردة
على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع من المقال
فعليك بالتأمل الصادق والنظر الفائق لتظهر لك حقيقة الحال والتداول الجود والاتصال
الجواب الى ان الجسم بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانفراجها ومحوجا الى مادة
جديدة المتعدد والثالث والعدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة
والثالث متعددة بتعدد مادتها لا يكون حادثا بالانفصال او مفطورا بحسب الذات
فالثالث حادثا فحدوثه بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون
واحدة شخصا واحدا ذاتا واشخاصا متعددة وعلى الاول يلزم التناسخ والمولود

كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وبالجملة حادثة على التقدير المذكور مع
ذلك كونها بانية معدومة هي وجود امر يكون باقيا في حالتي الفصل والوصل لئلا يكون
التفريق اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في مادة الفطرة
لكان الجسم المفرد متحدا على اجزاء غير متناهية حسب فعل الالف بان الفرد المتناهية
اذ لم يكن عدد تلك الاجزاء غير متناه بل واقعا عند حد لوقف عدد الالف بان الجسم اذا
وصف ايضا ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى والكائن واحدة في حد
ذاتها وتشخصها ولكن لا تتميزا لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصيص
الاجزاء والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل الالة تتميزا
في من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما
ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او منافية الذات في الجواهر
المتفاصلة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما ينهاك عليه من تقدم الصورة
عليها بالذات فان ذاتها لا يخلو عن الاتصاف بشيء من اوصاف هذه كونها في نفس
الامر وانما يكون بواسطة الصورة فقبول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية
ووحدة اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال
ذاتها وهذا الخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية المساوقة
لها فالجرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فيكون الجرم من الحادثين عند الانفصال وواحدة
في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات
في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما لزم التسلسل في المواد
الحادثة ولا متكثرة بتكثرة الانفصال في ذاتها لزم التمايز في الجسم على الاخر لا الغير المتناهية
بل الزوال والحدوث والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر
الممتد بالذات والهيولى لا تتحقق شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب
الكثرة الجسمية والا لكانا بالفعل فيكون الجسمين الكائنين احدهما في المشرق والاخر في المغرب

فوحدة ذاتية بجامع اثنينيتها وحصولها في جهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة
عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والاحياز بالذات
فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى
مفهوم يلزم من لوازمه في الكثرة بل هو عين تشخصه في الكثرة ووحدة المتصل في وجودي
في الكثرة انما هو من لوازمه الجزء الثانية لم يكن الجسم من حيث هو جسم له صورة
الفاعلية وهي بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة
والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو
فقد نفي ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون
مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسود او متحرك هو من حيث
هو بالفعل متصل بل هو شيء آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له
الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة
ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فلا يكون بالقوة ويكون
النتيجة كبرى القياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة والجسم من الجسم بالقوة
فينتج الجسم من الجسم هيولى ولكن زيادة التوضيح نقول لذلك ان في الجسم قوة ان يوجد
فيه امور كثيرة فتلك القوة اما ان تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او
ثابتة له امر مفارق او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المصحح لعرض الابعاد في
الجسم هو نفس القوة لاشار كثيرة حادث للجسم فيلزم ان يكون اذا فقد الاتصال
فهما انه مستعد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال بدون تعقل هذه الاشارة و
ليس كذلك والا لكان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا الخ صورة الجسم عرضا ولكان الاتصال
حاصلا بالقوة لا بالفعل عند خروجه فيما يقوى عليه الفعل فوجب ان يبقى مع الاتصال
لو كان القوة قائمة بذاتها لكان الاتصال جوهرا مع انه عرض كما سبق وان الاتصال
القوة عين الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال

غير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى وهذه الحجة والحجة التي تقرر
متفقا بها الماخذ والاعتراض عليها بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الانفس نفسه
ليس القوة على امر مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة لجوهر المتحد وليس اذا كانت
القوة تابعة يلزم ان يكون هو هو فانه لو كانت القوة للانفس موجودة بنفسها
الانفس لكان الانفس بانفسها مع الانفس قلت هذا عود الى الحجة التي نقضه وقد مر الجواب
عنها فان قلت اذا كانت القوة للانفس وهي تتحقق بالفعل فيلزم ان يكون شيء
واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء من جهة واحدة
بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء بالفعل والشيء بالقوة من الجهات
والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يوهم الغلط في العلوم
لاهمال الجهات واضاعة الاعتبارات اقول في جواب ان كل جنسية تكون ثابتة
في زمانه لنفس الامر فقد يدل لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة والامكان
عدما ولكن لا يكون عدما محاذيا لها حظ من الثبات فانها عدم شيء من شأنه ان يكون وجود ذلك
الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا لها من شيء فالمبدأ المطلق
مبدأ والمبادي لانتزاع الطبيعة منحصرة في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية
الاخيرة انما هي مبادي لفعلية تلك الانتزاع فيمكن ان يكون شيء من العلل مبدأ للقوة و
الفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالجزء الذي
يحدث من قبله الشيء يكون به هو ما هو بالفعل والمادة بالجزء الذي يكون الشيء بها هو ما هو
بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا ما بالذات فهي حيث هو مبدأ والغاية
بالعلة التي يفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن جنسية القوة مستفادة الا من مادة الجنسية
الفعلية لا تستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدأ لجنسين مختلفين بحسب ذاته فاذا جعلت
شيء جنسية القوة والفعل معا فلا بد له من مبدئين هما منشأان لتلك الجنسين فالقوة الحاصلة
للجسم لا بد له من امر يكون القوة به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم

مركب

مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث تحققها بالفعل و
لها قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الاول لم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا
يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون له قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر
بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها
مادية فعلا فكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فكذلك قد يكون مجردا
ومادية باعتبارين فجنسية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها
التام وجنسية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة بالبدن
لا لصدور تلك الافاعيل والجهة جهة القوة في كل شيء هي ابدا الهيولى كما ان جميع
جهات الفعلية ترجع الى الصورة فافهم جيدا وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية
في صدور الشرور الواقعة في العالم من المبدأ المقدس ثم فقد الشرور كما ثبت ان الله تعالى
الوجه الثالث النفس بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي الهيولى
فلزم تركبها من صورة بها يكون بالفعل ومن مادة يكون بها بالقوة ثم ثقل الكلام الى
مادة المادة وهكذا الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفع العلية
في الهيولى بفعلية القوة وجوهرية جوهرية الاستعداد وليس في الوجود لها جنسان متباينان
باحدهما يكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا قال بسيطها
بين المعنيين شبه بنسبة البسيط الى الجنس والفصل منها بنسبة المركب الى المادة و
الصورة فان الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لقبول جنسية وصفة
فهي بما هي بالفعل بالقوة كل واحد بعد الى الفاعلية والاستعداد ليس امورا جوهرية
لانها حين الشيء بالقياس الى ما يعرضها اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء آخر وحد نفسه
حقيقة وتحقق فينبغي ان يحصل ذلك الشيء بحسب حقيقة نفسه ثم يلحقه هذه الاضافة ثم
لا يدل من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل للاستعداد انما ليس هو بالفعل

الاول ومع الم

وقوله بالقوة وخبر قوله كل وقوله بالقوة
متعلق به مقدم ومن الجملة خبر للمبتدأ

العقل فيكون اضافة العقول واضحة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والفلك انما يسميان نفسا وفلكا
باعتبار تدبيرهما للبدن والحركة لا باعتبار جوهريتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم
للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد لكيف وغيره فجوهر الجسم
ان يكون عرضا لا يصح ان يكون عرضا لا يكون الشيء جوهرا محضا بل مجموع جوهر وعرض والقوة الاستعداد
لا يكون حاملا لما هو استعداد له اذ الاستعداد لشيء لا يتحقق مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يتحقق مع
الصورة والا لما يكون حاملا للصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او
اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية
امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس او المتحرك في فصل الحيوان وغيرهما من ما يترتب
عليه تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا نفسها فهذا القياس المراد في الاستعداد والقوة
يؤكد بدليل الهيولى لكونها بحيث يلزمها القوة للصور والذات لنفس تلك الاضافة واما قول
القائل القوة تنطلق عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فصحيح ان المراد القوة اضافة
لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول اشياء لا بالغير المتناهية فانما
يبطل اذا حصلت جميع تلك الاشياء وهو ممتنع عادة لانه والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى
واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا لان المراد بمفهوم الجزء ما يكون من لوازم المفهوم
اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان المراد به ما لا يكون
صفة جوهرا وان صدق عليه مفهوم الجوهر حدا فاعرضا فنسلم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصل الجوهر البسيط لا يلزم ان يكون جوهرا بحسب ذاته وعرضا
مع ذلك يصدق مفهوم الجوهر عليها والحق انا نمنع عدم انتزاعها جوهرا في الصورة
الغير بها ما يمكن ان يقال من جانب المستدل في هذا المقام وضربه بعد ضم بازاء الزوايا في
الحد التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم مادة مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم
الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق وكل فصل ما حد
جنس فصل الانسان بحيث يكون بعضه في الجزء الخاص وبعضه في الجزء الخاص فلا محالة جنسها وفصلها

جزئين خارجين هما مبدأ هما لمادة خارجية لتفاد منها الجنس الذي هو
مادة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء وصورة خارجية لتفاد منها الفصل الذي
هو صورة عقلية باعتبار اخذه بشرط لا شيء لكن الجسم يتميز عن جسم بالصورة المذكورة اي لكن ان
يعلم فصله مع انتفاء جنسه فلن الجسم المتحد اذا طرء عليه الانفصال يعلم فصله الذي هو مفهوم
قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنفي الانفصال مع صدق مفهوم الجوهر
عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب
اقول وهذه الحجة الثانية قريبة الماخذ من الاولى ويرد عليها اكثر المناقشات التي
سبق ذكرها كما يظهر بالتامل الصادق من كلام الطالب فيما وعليها اضافة التطويل
الاشتباه والله ولي الحق وعلم الصواب الحجة الرابعة ما يختاره بعض المحققين من المتاخرين
وسماه برهان خاص الخاص والخبيرة بعد تلخيصه عن الخلطات الدقيقة والاقوال الحقيقية
الشريفة هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحق الواحد الحق الذي
فيها نسبة من الكثرة تجد من الصور والوجودات الممكنة في الممتدات والاسطقسات
ان يناسب عينية مناسبة مصححة لصدورها عنها دون غيرها والا لجاز صدوره عن غيره وتلك النسبة
مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحق المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين
العقول التي ولكل منها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له
مناسبة للواحد منها من جهة وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتد في الجهات
ان تتحد من المبدأ المفارق ومن جهة قبولها الاتحاد تصير واسطة لصدور الممتدات عنه اقول
بعد ما تبين على القدماء الهيولى في الصورة في الوجود ليس لك بل الامر بالعكس كما مر جوابه حيث
بينوا الكيفية ترتب الوجود في سلسلة المبدء والرجوع وتبين في بحث التلازم بين القدماء الصورة
على الهيولى وقد نقض الشيخ في الشفاء بما بالعقل مطلقا سبب طرده ما بالقوة ابدا العقل
اقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من كلام الشارح بين الصورة الجسمية
والعقل المفارق وان كان مسلما لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدور ما فان صدور

الجرمية عن المفارق لوجود النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتها لما فيه
الجرمية عنه لجواز ان يكون لها من الهيئات والاعتبارات ما بسببها حصلت المباينة بينها
وبين الابعاد والاجرام فيصح حدوثها عنها بلا توسط شيء آخر الحجة الى ما منه
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد
على رأيهم فنقول هذا اللزوم لها لبعض الجرمية المشتركة فيكون لكل جسم كذا اشتراكها
فيها وليس بكذا هيئة او لامر آخر فهو اذن اما خارج عن جرمية الفلك او محل لها او
مباين عنها فالكلام ذلك الامر حاله فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل
والمقدار المعينين والا كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه لعينه فيتسلسل او ينتهي
الى نفس الجرمية فيعود الحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار والا كان
مباينا فهو اما جسم آخر او قوة في جسم او مجرد ليس بجسم ولا جسمانية والاول باطل لان
سببية ذلك الجسم لتلك اللازمة اما بجسميته فيمتنع لاتفاق المذكور وقد بطل واما
بالقوة الزائدة فهو الشق الثاني فنقول تلك القوة اللازمة عاد السؤال في
لزومها والكلام في المفارقات عن محلها فعند المفارقة عدمت القوة وانما
في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت
وجب ان يزول الهيئة لزوال ما يقتضيها فذلك في واما الشق الثالث وهو ان
سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فيقول لما كان
القوة المجردة لجميع الاجسام نسبة واحدة فايهم اقتضاء بالموصوفية بعض الاجسام
بالفلكية او بدل اقتضائها لتلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد من الاختصاص
من مخصص مختص بالفلك لم يكن حاله فيه فيجب ان يكون الفلكية انما اتت من جرمية الفلك
بسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما بدلها فيه فذلك الشيء يقتضي الكون
مقابلا لهم صارت مقارنة الفلكية لجرمية مقارنة واجبة فاذن جرمية الفلك
محل هو السبب بالبيان وجب ان يكون مخالفة لبيان سائر الاجسام والا عاد الحال

المذكورة

والصور وضمير صدورها راجع الى الابعاد والاجرام وقوله عنه الظاهر ان يكون بضمير المفرد المذكر الراجع الى العقل المفارق لكن الموجود في النسخ ضمير التثنية وتذكير الضمير في قوله فيصح باعتبار لفظ الموصول في معناه ان يقتضي ان تلك الحيثيات والاعتبارات جهة الابعاد عنهما اي بسببها اي بسبب النفوس والصور النوعية من العقل المفارق ٥ عالم

اي الشكل الفلكية

33

المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام
العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى
برهان النفس والوهم مثلا ويطرد في سائر ما ذكر برهان الذي يجري فيثبت
احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب هذا آخر الحجة التي ذكرها جمع المباحث
الشرقية في وقد اوردنا بها كثير من الذكاء فما قد حوا في شيء من مقدماتها
واقول انها مقدوحة اما الاولى فلتوجه منع السؤال بعينه في بيان لزوم التقطيع
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها الا يكفي
اسناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا يجب الاختلاف فان اسناد لزوم التقطيع
لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية الربانية
بعد تسليم بانتظام الوجود فليسند لزوم الشكل والمقدار للفلك الى الهيولى وتجعله
كلي اعتذر بهما تعتذر بهما واما ثانيا فلما نختار من الشقوق التي ذكرها في
ما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم الشكل المذكور امر حال
في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في لزومه قلنا هو ان الحال معقول بالمحل
كالصور النوعية فهو متقدم على محله بالذات فيمتنع لزومه لذات المحل كما يجوز
ان يكون نفس ذات المحل ثم تأخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس
الى موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد فيما شاركه في ماهيته من سائر المحال فيرد
السؤال في سبب اختصاصه بمحله اشتراك سائر المحال في الماهية ولما جاز ان
يكون لعلل مختلفة بالنوع معلولات متفقة الماهية وللازومات متخالفة لازم
واحد فجسمية الفلك وان اتفقت سائر الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة
لنوعيتها وان تستند اليها سائر اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة
بها فلا يرد شيء من الحجج المذكورة فالتفت هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع والذا
يتم لهدمنا ابنية هذا الكتاب فيرجع الى ما كان الصدر في شرح الكتاب مستغنيين

المعينين

الى اثبات الحد

بعلم الحق والصواب فنقول لما فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الكائنة الفاسدة
اراد ان يشير الى تقسيمها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك
الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام
كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية والاتفاق
المقدار عليها شائع عندهم اما ان تكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن
والاول في والاستحالة حلولها في المحل يستلزم الافتقار اليه المحل فاذا لم يكن
مفتقرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك هيئة فتعين افتقارها اليه فيه توهم ورود النقض
على الدليل بجريانه في المحل الواحد لزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة
واحدة حالة في جميع المحل وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون المحل جسم
مركبا من جميع الصور وجميع الهيولات الى غير ذلك من المحالات وهو فاسد لانا
نختار حين الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا
نسلم في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض
الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة
مطلقة والحاصل ان استواء الطبيعة المطلقة في ذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي
افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض
خصوصية لها والاولى مثل ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون
غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك
لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا اجردت النظر اليها من حيث هي هي فانه لا يكون محتاجة
الى المحل استحالة حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار اليه
واذا ثبت محتاجة لزم حلولها في جميع الاجسام وعليه فانا نقول بان الافتقار يمكن
ان يكون ناشئا من الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي لا تقتضي ذاتها
شيئا من الغنى والحاجة مدفوع لانا قائلون بانه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه

الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يكن
الحكم بثبوت الاحتياج والابعد منه فيلزم ارتفاع النقيضين فان الحالة
ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل والمانع تلك
الملاحظة من الحاق وجود الشيء في نفس الامر لا يستحيل العقل منظورا فيه كما
هو مذكور في موضعه بل نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها
او لامر لازم لذاتها محتاجة الى مادة بل يكون احتياجها في بعض الاحوال
مستندة الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان
يصح لصورة واحدة مفارقة الموضوع ومفارقته فان الصورة المقترنة
بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي ومع قطع النظر عن علة
اقترانها به يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك لانه ضرورة ان الوجود الثابت
لا ينفك عنه الاقتران الى المحل بدليله والا لو انفك لتغيرت وانقلبت
فانفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة لها نوعية
لا تختلف افرادها بالفصول الذاتية بل باللواحق الخارجية وقد تحقق ان
اللواحق الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا يوجبها الى
الحاجة والغناء الوجودين انما يثبتان لشيء بالقياس الى المحل لا لاجل ذاته لا
لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا تاثير
للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان
الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف افرادها بالخارجيات فبيانه على ما هو مذكور
في كتب الشيخ وغيره ان جسمين اذا خالف احدهما الآخر بامرين ان احدهما حار والآخر بارد
وبان احدهما السلم والآخر خشنة فليس الاختلاف بين الجسمين بالاختلاف
بين مقدارين بان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود له والا لقوام له
بل يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الالف من الصورة الخشب بالجسم

لاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة
بالاسباب التي لها ان توجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا
يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى
فصول حتى يوجد منشأ منحصر وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير محصولها
سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار كالخف مقدارا بالامر الذاتي
يخالف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها والكالخف مجرد
صورة جسمية مجرد صورة جسمية اخرى لفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية
انما يلحقها على انه يخرج خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية اقول
حاصل كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية وتفحصنا ماهيتها
وجدناها مشتركة في امر محصل هو مفهوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه
المذكور والامتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذاتي حتى اذا وجدناها عن
اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها
حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت حقائق افرادها
بعد التجريد عن الزوائد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينة
لها او مشتملة عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك هكذا ومن افتقر في المباحث
العلمية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه
المقدمات بل يرجع ويقول ان الجسمية الجسم غير معلومة والاشتراك في
قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم
قد يثبت به نوعية الملزوم فيجوز ان يكون الجسمية جنس للاجسام او عرضا
عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه
فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل في تقضيه
الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته فائدة للتقسيم والتفصيل

بذاته

بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومقتضى الحكم فيه كفاية الذهن
حاجة لنا الى ما لا يعلمه الذهن وحده هذه الحيثية توجب وحدة الاجسام
من هذه الحيثية والنقض بالوجود بانها طبيعة واحدة مع انها تعرض
التجرد عن الجهة في الواجب والعروض لها في الممكن معروف بان
الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم
ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات هرباً بين على هذا المطلب
اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل و
الوصل بسبب خارج من طبيعة الامتداد مقارنا له سواء كان لازما
له كالفلك او زائلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة
لهما احدهما ما ذكره المصنف وزيادة ما يبتني على اثبات امكان
القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرناه سابقا في البطلان
الاجسام الدقيقة الطبيعية باحداث الاثنينية او الوحدة في كل جسم
بتوسيط اثبات القابل له وتوليد بحسب الوهم ثم اجراء حكم
الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك
الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في
طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى
على جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية بل يكفي في الاحتياج
الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع خارج عن تلك
الطبيعة لازم او زائل فتى بعد ذلك ولعل هذا العائق اذا
كان لازما طبيعيا كان لذاتيته بالفعل والانفصال بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على ما ظني

فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك

ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما
المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة
قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة
فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب
الحكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما يقتضي هو كون الصورة لذاتها
محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي
ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا براسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره
ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه
فايدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد ويستفاد ايضا منه ان التناهي
والشكل دائما لهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لانهما
لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان تكون متناهية
او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها
متناهية والا لامكن ان يخرج عن مبدا واحد امتداد ان على نسق
واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كان اعظم كان البعد بينهما ازيد
فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا
بين حاضرين هيهات اعلم انه لما تكلم المص في اثبات الهيولى
وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم

بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان
الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات
تناهي الابعاد فلا جرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادراجه هذه
المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض
الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى و
كيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لا يخلو ما ذكرناه واعلم
ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان الشيخي هو عن
البرهان التربيعي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع
والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المخرج الضاحك الى مقدمات
طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية
غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وصح
نقيض التالي لبطلان المقدم وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير
المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خرجا من مبدا واحد على الاتفاق
الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه فيحصر الغير المتناهي
من البعد بين حاصرين وهما الساقان هذا محال واعترض عليه
الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان
تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون
التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زايد غير متناه بل كل
بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزايد على

المتناهي

المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد تتزايد الى
النهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا
يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض خطين متقابلين
على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخطوط واصل بينهما يكون
التقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر عرضية غير متناهية زايدة
على الاصل متزايدة على نهج واحد لتحصل زيادات على ذلك البعد
موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد
مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على
البعد الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه
والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زايدة على
البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه
صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود بعد
يشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب
الزيادات لا تزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا
كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود
اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد
غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فايدة في
فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد
الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات

كل النظيره او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد كك حيث فرض
الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المساوية
على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظة
اذا فرض الزيادات متساوية اما اذا كانت متفاوتة فلا لعدم
انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورد على برهان
التناسب المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة
الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول
من النسب المقدارية التي لا تمكن ان يكون صماً والثاني من النسب
العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية وكل
زيادة مقدار فبزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون صماً
هذا ما قيل في تتميم كلام الحاكم **اقول** وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان
قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة
كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه
الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته
الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد
زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع
اعداد الزيادات بعد واكان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل

لم يعلل

قوله كل عدد زيادة بتاء الجمع
التنويع حذف الم بعد دوز
بعد بالرفع الفعل الناقص

لم يعلل كون مجموع الزيادات في بعد بكون كل زيادة في بعد حتى يرد المنع
بل يوجد في بعد بكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى
البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات
الغير المتناهية ايضاً يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون
نسبة الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد
يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فمن ان كل عدد زيادة متناه
فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي
من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نم ان كل عدد زيادة في كون بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو سلم
المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقال الاولى ان تقرر البرهان المذكور
بان يفرض او لا ساق مثلث ذهابا الى لا نهاية ويفرض في الالواح بينها ابعاد
متناهية فوق البعد الاصلي زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات
على البعد الاصلي غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر
واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك
الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد مجموع الزيادات واقعا في بعد
لا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم هو يكون آخر الابعاد الانفرادية
وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو
بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير
المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا فقد صار الساقان منتهيين عند

منتهيين

قوله فوقها صفة بعد

زيرا كه اگر كدام يك بعد آخر ابعاد باشد لازم آيد انتهاء ابعاد وحال آنكه مفروض آنست كه ابعاد غير متناهيه اند هر بعد كه فرض كنى

ذلك البعد كما لا يخفى فتبصر ... الاستقامة والخلف جميعاً هذا وانت تعلم ان
المذكور غير ساقط وبعض الاعلام تكلفوا من البيان في توتير البرهان الهندسي
ان يفرض من مقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا متوازيا للضلع الآخر
فيحدث متوازيات غير متناهية سطوحا غير متناهية في جانب العرض واذا انضم
الى مقدار سطحي تعيينه سطوح متناهية العرض غير متناهية العدد في العرض وجب
عدم تناهي عرض الجملة لكن العرض عرض محصور بين الخاصرتين قال ولا يخفى
ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين الخارجين الى غير النهاية حادة
حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الآخر فيلزم الانحصار
بالانتهاء بين خاصرتين واما اذا كانت قائمة فيكون اللبنة العرضية المذكورة
متوازية للضلع الآخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المنفرجة اظهر
اقول لانم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما
يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير مسلم
كل وتر يفرض فقد انتهى في احدى جهتيه الى مدار خط من الخطوط المتوازية
ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات
لا تلاقي شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة
الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى لم يخرج خالية عن التناهي والاتناهي بين
المتضادين ولا تناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا
الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم
الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون

مشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود
اي السطح اذا كان الشكل مسطحا كالمثلث والمربع وامثالهما
او الجسم التعليمي اذا كان الشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما فان
اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق
الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاضه
عكسا بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة
للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او مخاطا به وعلى
هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار
بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان بقي
المقدار على اطلاقه تصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي
تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط
نقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شيء بها
كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين
المحدود تامة كما ان احاطة الحد الواحد في الدائرة والخطوط الثلث في
المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء
في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاطة بها حدان هما الآنان
اي اوله وآخره لكن لا وجود له متيقنا نعم يرد هذا على من عرف الشكل
بما احاطة به حد او حدود اللهم الا ان خصص الموصول في تعريفه
بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة

فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان يكون لنفس تلك
الهيئة او من مقولة الكم بان يكون معروضة لها فانها لا تسمى بالشكل
الشكل ولكن ان تعم الشكل ولا تريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب المماسة
اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا اثبات تناهي الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف الا على
القدر اما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية
لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام
بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او
جهة كونها قابلا لكن المحال من جهة القبول عدم الاختلاف
من جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية
يختلف شخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية
حين تجردها فاعلا لم يمكن لتعدد الشخصي ايضا في الاشكال والهيئات
لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة بنوع واحد هف واما
ما وقع في شرح حكمة العين في فساد كون الشكل مقتضى للطبيعة الامتدادية
كذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه كما سابقا
بيانه او بسبب لازم الجسمية وهو مح لما مر وعلى الشقين يلزم مماثلة
الجزء والكل بل مقداريهما لاشتراكهما في الطبيعة الامتدادية ولازمها
ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في
محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم
اللازم عند كون الشكل معلولا
للجسمية ولازمها

واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعة وجزء الفلك
كله متساويان في الطبيعة البساطة فلو كان التساوي في المقتضى
يوجب التساوي في المقتضى لوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي
جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب
اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والاجسام
البسيطة وان كان فوقه واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء
بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف
الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين
بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب
اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم
والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا
باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان الماديات بواسطة
المادة وللمادة بنفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض
لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر
العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال وكلما يقبل الانفصال
فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة المقارنة عن الهيولى مقارنة
لها هف وفيه نظر لان الاختلاف المقدارية والكلية قد يحصل في الجسم
من غير ورود الانفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب تشكيلات مختلفة
من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يحمل لزوم المح مقصورا على لزوم

40

الانفعال

الفصل والوصل بنى عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا يحصل الا بعد كونه متقاطعا لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي لواحق المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون المفارق عن المادة مقارنا آيا ما هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فيه في المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول بمعنى الانفعال التجددي وهو القوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق القبول والاتصاف فان لوازم الهيات البسيطة قابلها وفاعلها واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم تقم دليل على اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوف بهما الا في القبول التجددي والفعل المقابل له وانما انحصر اقسام فيما ذكر والمص لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل والامور التي يتكيف بها الحامل لا يخلو اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون امرا مفارقا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للشكل امر عارض لها واللازم منه ليس الا امكان ان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم امكان

تركيبها

41

تركيبها من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المحذور ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل آخر لان العارض يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي اتفاق الاجسام في شكل واحد وامكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المحال اشتراك في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال اقول الكلام في تخصيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة بعينه كالكلام في تشكلها بلا فرق فان هذه تلك الصورة اما لنفس الجسمية المطلقة او لازمها فيلزم عدم تعددها او لامر عارض شخصي وهو يستدعي وجود المادة والحال ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة فالمحال اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفس التعدد والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل بتعبير عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن الصورة المفروضة التجرد وجرّدا اللفظ به قولا دون ما يتفرع عليه معناه

من اللواحق والغواشي فاثبتنا في ابداء احتمالات عايدة الى العوارض
لمادة فصل في ان الهيولى لا تجرد عن الصورة يريد ان
في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات
التلازم بينهما فنقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات
وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على
ثلثة معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية الثاني
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض و
الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض و
نسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى اولا
تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه
لا سبيل الى الاول فلانها اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له
وضع مستقر بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بان
جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا
يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها اما ان تنقسم في جهة واحدة فيكون
خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين
فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه جهتين واستقلاله او في جهات
ثلثة فيكون جسما قيل لا نم ان كل ذات وضع ينقسم في الجهات جسم لان
المراد بذات الوضع في تردد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض
السارية في الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة في الجهات وليست اجساما والكان

42

المراد بها ما هو بالذات فالتردد غير خاص لجواز ان يكون الهيولى
المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة
بل من شيء آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ويقال لو كانت
الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اذا وضع بالذات فيكون
اما جسمية او في جسمية انه لو لم يكن ثمة ما له وضع في ذاته لم يكن الهيولى
ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامها في الجهات كانت
الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير
تعريتها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات
وضع مطلقا وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا
جوهريا وكونها جسما لط اما انها لا يجوز ان تكون خطا جوهريا فلان
وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين
سواء كانا مستقيمين او مستديرين يجوز واحد من الاستدارة ليلا يختص
الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهري
تلافيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يحجب لا جائز ان لا يحجب والا يلزم
تداخل الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد
يوجب خلافه هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة
عدم حصول التأليف فيما فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار
ليلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف ههنا
اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد

تاليف الاجسام منه واما الثاني فلان الخط لا قدر ولا عظم له حتى
في العرض ليلزم حين التداخل اذا فرض خطوط متلاقية في العرض مساوية
الكل الجزء ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقا وتداخل الخطوط
والسطوح العرضية في الجهة التي لا امتداد لها في تلك الجهة واما الحكم
بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل الهيولى والصورتين و
هما جوهران على ما قرره المتاخرون فالاولى ان يخصص الحكم بامتناع
تداخل الجواهر بالجواهر المتحيزة بالذات وبقي بديهة العقل شاهدة بان
المتحيز بذاته يمتنع ان يتداخل في مثله بحيث يصير حجما هما حجما واحدا
والا لجاز عند العقل صيرورة الشخصين كزيد وعمرو شخصا واحدا وللا
فرق عنده في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلاف
تداخل الاعراض وتداخل ساير الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين في
بعض الصور بالمحل وفي بعضها بنفس الهوية والحقيقة لا يقال
لو وقع التداخل بين الخط الجوهري واحد طرفي السطحين المنتهيين اليه لم
يلزم الا تداخل جوهر وعرض والا فساد فيه لانا نقول الاطراف كما هو التحقيق
ليست بالانهايات فلذا لو فرضنا الاشياء واقعة في النهايات فاذا
فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالتداخل هناك في الجواهر المتحيزة
وقد علمت بطلانه ولا جايز ان يحجب والا لانقسم الخط في الجهتين لان
ما لا يلاقي من احدهما غير ما يلاقي الآخر وهو محال كما مر في البطلان
الجزء واما انه لا جايز ان يكون سطحا فلانها لو كانت سطحا فاذا

انتهى

انتهى اليه طرفا الجسمين فاما ان يحجب تلاقيهما او لا يحجب وكل واحد منهما
بطل على ما مر في الخط واما انه لا يجوز ان يكون جسما فلانها لو كانت
جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر ولما بطل الشق
الاول من الترديد الاول اراد ان يشير الى الشق الثاني فقال واما
انه لا سبيل الى الثاني فلانها اذا كانت الهيولى مجردة عن الصورة
عن ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمية فلا يخ
اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة
جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة الحسية واما ان يصير ذات
وضع فاما ان لا يحصل في حيز اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل
بعض الاحياز دون بعض والاول والثاني محالان بالبديهة
الثالث ايضا محال لان حصولها في كل واحد من الاحياز كحصولها
نسبتها الى جميع الاحياز والامكنة وكذلك الصورة لا يقتضي الاختصاص
مطلقا لا معنى فاذا كانت الهيولى متساوية النسبة الى جميع الاحياز فلو
حصلت في بعض الاحياز دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح وهو
لان المرجح اما الفاعل الخالق المفارق فهو لا يؤثر تاثيرا حادثا الا
بالاستعداد ولا استعداد لها لموضع معين فان نسبتها الى الكل سواء
واما المخصصات السماوية من الحركات والاوضاع فانما تؤثر فيما له
جهة او تعلق بذي كالنفس الناطقة فانها والكانت غير ذات وضع
ومكان لكنها علاقة مع ذي وضع وبتلك العلاقة تتاثر بالامور السماوية

اسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع
الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في عالم
الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال واعترض على بيان استحالة القسم الثاني بان امتناع
لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها
نوعية غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة
مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا فلانها
بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فتكون جوهرا معقولا
بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى
ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض
وان لم تكن كذلك بل تكون جوهرا قابلا فلحوق الصورة ممكن
لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة اي حادث كان للهيولى يستلزم
تجسمها المستلزم للكم والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقال هذا
باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والتالي
محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل
ممتنع لوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا
اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا ليس كذلك فانها بالنظر الى
ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن لا يلزم من لحوق الصورة بعد

بجزئها

بجزئها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام بل في اصل الابداع
مجسمة او مجردة عن الجسمية ولهذا قال الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على
المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمهم
بحثه ولا فيما هم بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصورة
بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة من قبول الجسم معين يجوز
التخصص
الاجسام غير مجرد واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز
يكون بسبب اقترانها بالصورة النوعية مخصصة للاجسام باحياز الطبيعية وان
عينت مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان
الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بحيز معين منها وقال الفاضل المدبر
ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى ادخلته من الاحوال
تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي اقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بحيز معين
من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج
في حدوثه الى مخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقتها
الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان
الهيولى لا تخصص في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة
في ذاتها بمقدار دون مقدار لكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها مع
الصورة العنصرية مقدار خاص بالمكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى مخصص آخر
سوى النوعية ولما استشعر المص بورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقتها

الحركات والاوضاع الفلكية وسائر الامور الوضعية والاعراض

الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع
وهو مح وهي ان الجزء الاثيري اذا فسد الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية
مع ان النسبة الى جميعها على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم
الترجيح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال الماء اذا انقلب بالهواء او على العكس
صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبته
الى جميعها فالوجه في تخصيصه باحدها هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز
الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح
ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا قبل الانقلاب وضع خاص مع
بعض اجزاء الخبز المنقلب اليه اما المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الموضع
الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد
الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من خبز
المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات
الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمهما مع الصورة الجسمية
شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي يختلف بها الاجسام النوعية
فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة
الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي مقومة
الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعية ايضا باعتبار كونها مبدأ
للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير و
كمالا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصد يجب

ان

ان يعلم ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام الطبيعية
لا بد وان يكون امورا مختلفة المختصة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو
امر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل انما يتحرك الى
المركز بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بالجهة
المعينة لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهذا لا ينافي القول بالفاعل
المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه
الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة جعل بعضها باردا وبعضها حارا وبعضها
ثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لا بد له من مختص مرجح
انما يستدل باب اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة
عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق وحكمة بل مع
القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى مهما بحث
ونظر ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امور ابدع النظر ولا
يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهو لازم الدورة الاسلامية
بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما اثبتوا للباري تعالى ارادة
جزافية لبعض الاشياء كتفكيك بعض اجزاء الرحى واعادة المعدوم وغير ذلك من
هوساتهم لمصالح اولتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان بظهور مثل هذه
المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القديمة واذا تمهد
ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بخير معين يقتضي ذلك النوع
بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص

ذلك النوع بذلك الجزء اما الصورة اخرى فالاول بط لاستلزامه اشتراك
جميع الاجسام في ذلك الجزء وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابلي فاعلا و
اشتراك العناصر في الجزء لا اشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث والى
هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض
لامر خارج عن الجسم والهيولى كما قررناه فهو اما ان يكون للجسمية العامة او
اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الجزء
فتعين الثاني وهو المط وعن التشكيكات في هذا المقام ان اسناد اختلاف
الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان
اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها
المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الهيات
قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها غير بتوسط الصور
بسبب مغايرة الاعراض ومباديها من ان كون الجسم بحيث يكتنفه اينا
غير حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودته عند عدم القاسر
برودته وامتناع تحصيل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب المقتضي
الحل وكرته الى مكانه الطبيعي ووصف الطبيعي باق عند جموده او صعوده
تكعبه ومنها ان يكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها
باب اللين وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب لا بان يصدر بعضها
بتوسط البعض بناء في قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسند وما
صور متعددة بطل قولهم المادة الواحدة لا يتقوم بصورتين في درجة واحدة
اي في نوع واحد

والجواب

والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط
مختلفة فهذه الصور تفعل بحسب ذواتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين
بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا
سائر الاعراض واعلم ان اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة
مقومة جوهرية لا يخلو عن صعوبة فلا باس بان نبسط في الكلام غبنا ما هو
الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين
شيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثا
غورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة
الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول من
جهة كونها مبادي للآثار المختلفة وهو الذي اورده المص ههنا تقريره
ان الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذواتها فلا بد
يكون لها مبادي فمبادئها اما تكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخرى
باطلان كما ذكر فهي امور مغايرة لها فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو
محال لان المفارقة نسبة الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره في الاجسام
واما ان تكون غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقائق تلك الاجسام
او داخلة والاول بط لاعادة الكلام في تخصيصها في امور داخلية فيكون
وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم ان نسبة المفارق بخصوصية
للاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه من المتالهين
حكماء الفرس كما قاله الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق

وغيرهما الا ان لكل نوع من الافلاك والكواكب ولبسائط العناصر ومركباتها رب في
عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي لموجودات
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة
الشعور وفيا عن النفس والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول
الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاوس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريش
من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام
وهيئاتها الى الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال الاشراقات النورية
ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك ظل
لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار لما تبين انه ليس
لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لجذب النار بخاصية لطافتها ايضا
لتدبير يتعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصورة ولغيرها ايضا وهو الذي
سماه الفرس صنم اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب
الطلسمات وهي واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا
فيه المشاهدة الحقة المتكررة المبنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم
ابدانهم واذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون
بطليموس وابرخس حتى ان ارسطو اعول على ارصاد بابل واذا
رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
حتى يتعلم الاولى تلاميذهم وهؤلاء عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتمد قول
الحكماء والثانية في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل

هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في
السلسلة الطولية ولا يلزم ان تاخذ الافلاك في التركيب في اقرب ما تاخذ العقول
في الترتيب بل المعقول كما نبه الشيخ الاشراقي يحصل منها مبلغ كثير على
الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى
عرضية يجري مجرى الفروع يحصل من الانواع الاجسام الفلكية والعنصرية
من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و
عدد الفوقين كثيرة كما في القرآن ولا يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع
النوع المنوع النفس فان النفوس لا بد وان تتالم ابدانها وصاحب النوع
لا يتالم بتالم نوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان
واحد وهو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك ورب الطلسم لنوع اذا كان النفس
فياضا كذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس
فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
جوهر النفس يستكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع لجسم لا تفتقر علاقة
ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بمبدائه الواجب بالذات
الجسمانية نعض له والذي يتوقع الجوهر ويحصل وجوده كيف يتحير لعلاقة
وكل هذا ظ لمن له اقل حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق الى
جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الا الاثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة
يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة

عليها وجيب عن هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الآثار
انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن
فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء الى غير ذلك فلو لم
في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار للاجسام فلا بد
ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الآثار لا عن اعراض الثالث
ذلك لكن لم يجوز ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري
مبدأ للحركة وليس بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال
الاشياء آثارا مما ذكرتموه بل معدات والواهب غيرها لانا نقول
هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مؤلفاته
على ان الطبيعة لا يجوز ان تكون مبدأ للاشياء المنسوبة اليها في
على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية كما يقال
ان طبيعة الحجر مثلا مبدأ لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدأ لحركتها
الصاعدة وهكذا ما يقال في الكيفيات الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدأ
لبرودتها وطبيعة النار لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان
مصدر الفعل الجسماني في قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه
فعل بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية
فلا يصدر عنها الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في اتمامه
انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم وشرط

كونها

كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة بين
الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذا فعلها في اجسامها محال
قولنا ان الطبيعة هي مبدأ تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا غير
ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة فيه
استعدادا لها افاضتها وهب الصور عليها باذن خالقه جل قدره
الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض
قيل ان الطبيعة سبب او مبدأ لذلك وهكذا في غير هذا اذا قلت
وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض و
شرطا لوجود المتأخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينها نسبة الطبيعة الى
ما قلناه هذا كلامه فيقول لا يخفى ان هذا الكلام لا من الرئيس مما يؤيد
ما يخص بصدده تأييدا عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار
والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في
الحرارة التي تحصل في غير النار وكذلك سائر الآثار كالاحالة الى شبيه
المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا لم
يثبت الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل
والبرودة وامثالها والعجب ان القوى كالغاذية والمصورة عندهم
اعراض انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه
المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والمنهج الثاني
جهة كونها معدة للمادة بيانه انا نعلم ان في كل نوع من الاجسام امرا غير

الهيولى والجسمية مختصاً بذلك النوع حيل الانفكاك عنه فهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا فالاول باطل لكونها مقوما للمادة اذ كما
لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نتصور
الجسم
نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد
المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم
للجوهر جوهر فلذلك الامر جوهر فهو اما حال في المادة في الحالين كما
في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المط والا
عليه من قبل الروايتين بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على خاصة
وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها غير صحيح لان استحالة الخلو عنها لا تدل على جوهريتها وافتقار
المحل اليها اليس الجسم لا يخ عن مقدار وشكل وتحيز مع اعترافكم
بعرضيتها وليس لقايل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها
فلا تكون جواهر لورود مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها
بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها
عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن
بدلها وكذلك لا ينفك الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان
كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب
كون تلك المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل

مثال للطبيعة النوعية

مراد از مخصصات طبيعة نوعيه
مميزات و تشخصات است
كه بر اين انسان مخصوص
اين مميزات عطف تفسيري است بر مخصصات

وجود المادة معرى عن الجسمية
لكن لا يتصور

49

اقوى واتم من هناك فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلكم ان
تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل الجسمية النوعية قابلة للحصول
مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن
اللواحق التي سميتموها صورا نوع حقيقي تام الحصول والاحتياج الى
المخصصات مشترك الوقوع بين الجنسية والانسانية فهذا لا يوجب
ايجابهما وعدم ثانية الاخرى فان قيل مخصصات النوع يعرض عن اسباب
خارجية وامور اتفاقية ولا يتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضوه صورا
يلحق الاجسام والهيولى باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية
وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة
حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض
اول البحث انه بما اذا تبين لكم تقويمها لوجود حاملها فان ثبت لكم
مخصصة للجسم المطلق فكذا القول في مخصصات الانواع او يلزمها للاجسام فيجري
الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجواهر على قاعدتكم هو
الموجود لا في موضوع فيقول صور المركبات وقواها موجودة في موضوع
فتكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان
صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة والا لاحتاج العناصر في وجود صور
العناصر باقية في المركبات العنصرية بمحلها على مذهب التحقيق وهي في قوامها
مستغنية عما يحل فيها فما فرضتموه صورا هي اعراض فان قيل ان العناصر
وان كانت مستغنية في القوام عن الصورة الاخرى الا انه لا يوجد الجموع غير الافراد

فالمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فيكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا
مفهومه الى مقوماته من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي
العناصر الباقية الصور والاجتماع عرض وصور المركبات الكائنة لتقوم
وجودا فليست مقومة للعناصر بل يقوم اجتماعها والاجتماع عرض و
العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة للهيئات
الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدل الجواهر لت في الاجسام يتغير بتغيره
جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ يبتدل لها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو
فليست الصور اعراضا والايراد عليه بنا به عن القدماء ان من الاعراض
ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف
اذا سئل عنه كما يحسن الجواب بانه حديد او يحد الحديد ثم اذا حصلت فيه
الهيئة السيفية فيقال انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل
الا الاعراض كالشكل والحدة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وبني
بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحدث فيه الا الاجتماع
وهيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في
كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس يسلم الجوهر ما يبتدأ له
جواب ما هو ورسم العرض ما لا يتبدل وكذا التفرقة بين الهيئات الطبيعية
كالحيوان والانسان وبين الهيئات الاعتبارية كالسيف والسرير
غير مقتضية بان الجوهر ما يتبدل له حدود والهيئات الطبيعية
والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس يسلم الجوهر والعرض في
الحد

قوله بان يقال متعلق لقوله
وكذا التفرقة ة عام

قوله اذ ليس تعليل من مواضع
لقوله غير مفيد ة
عام

من المواضع بها اللهم الا ان يجدد اصطلاح آخر في الجوهر فان الاصطلاح
في الجوهر والعرض عندهم على الموجود في الموضوع وعلى الموجود في موضوع و
يرجع الضابطة في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر
الصورية الى افتقار المحل وتقومه به فظ ان هذا التقوم لتقوم الوجود لا
لتقوم الماهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب الماهية لا يمكن تعقله
بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصور في تقوم الوجود لا في تقوم
الماهية والحقيقة فرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما
للذاب عن الاقدمين ان يبحث به مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من
المشائين واما الذي وضح لدي في هذا المبحث هو انه من الامور المتقررة في
مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يتحصل محصلة نوعية لها وحدة
طبيعية كالبسائط والمركبات الطبيعية مقولتين مختلفتين نعم يمكن
ذلك في المركبات الاعتبارية او الصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع والصناعة
وقد قالوا ليس كل معنى مقترن بمعنى يوجب ان يحمل له ذاتا احدهما واقع تحت جنس والآخر
الانسان مع البياض نوعا ومع القلاحة نوعا آخر فيكون الانسان جنسا و
حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لا خط لها
لا لبساطتها في ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجموعهما مقولة واحدة وامتنعوا
عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان
صدق عليه حيوان عالم طويل قائم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت
مجموع الجواهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع

تحت واحد من تلك النوعية وهو الجوهر بالذات دون الاخرى الا بالعرض فاذا
علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم النامي والهوائي وغيره
ذلك جنسه محصلة لها تاخذ طبيعي ملتئم من الجزء الذي هو مشترك بين سائر الاجسام
ومن امر آخر مختص لو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا يجب ان يكون
المقولات التابعة بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالجزء الموضوع
يجب الاذعان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنامي جزء
مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية وايضا تلك
الخصوصيات انما هي مبادي لفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو المشهور عند
هم فان الجنس والفصل في الهيئات المركبة ماخوذان من المادة والصورة
الخارجيين والاجزاء المحمولة انما هي تكون محفوظة الحقائق في الذهن
على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انضباط الهيئات في الخارج
الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان
فاذا كان فصول الجواهر جواهر وفصول انواع الاجسام متحدة بالحقيقة
مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على
نظمه الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر
الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي
الصور النوعية باعتبار فيجب ان يتميز الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من
الاجسام الى تلك الصور نوعا من الاستناد والكان لكل نوع منها دو
من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع والكل

جلب

جلب اسماره واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا
يكون لها مبادي في المواد بل تفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات
ليست بطبائع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع الامور المحصلة
يختص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد للافادة و
تلك الصور في الحقائق يرجع الى اختلاف حقائق مباديها المفارقة
اختلاف ذوات الهيولات واختلاف استعداداتها فانها متقدمة
الذوات على الهيولات واستعداداتها كما يستظهر في بحث كيفية التلازم
واختلاف الهيولات او اختلاف استعداداتها انما يطلع اختلاف التشخصات
الخاصة الحصولات لا الحقائق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقائق
الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية
روابط فيضه ووسائط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة
الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم الجرمي
جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم والصورة
الطبيعية مقومة لحقائق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم الطبيعي
لا لحقائق الهيولى لا الصورة الجرمية والجسم لا الصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة
لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين حقيقة
بالشيء وتعليلية الآخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصة من الجنس والتشخص بالقياس
الى الشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجرمية تتبدل بتبدل الصورة
الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة

تحدث من الصور الطبيعية يحصل معها مقدار آخر وامتدادات اخر
معها اتصال آخر فلا ينبغي للاحد ان يقول ان الصور الطبيعية لعموم وجود
الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان
جزء الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال
يتبدل الصورة الطبيعية تبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم
آخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى لذاتها وتقبل حدودا مختلفة لعموم
على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة
في تشخصه الى محله والفرق بان الصورة بحقيقتها يقوم وجود محلها الذي
هو المادة والموضوع يقوم حقيقة الفرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت
الجسمية نوعا واحدا محفوظ الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات و
المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ تشخصها بالحفاظ نوعية الصورة
بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع ومن هنا
حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان
موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين
بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد
في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا
في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم
ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان
التلازم مع الهيولى مع الصورتين وكذا كيفية لا تختص بالصورة الجسمية بل

متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي
لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية
التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية
كالكيفية كما سيظهر انشاء الله تعالى **هداية** يزول بها وهم واشتباه
ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت القائم بين الهيولى والصورة
الوهم والاشتباه نوع ضلال فعبر المصنف عن ازالته بالهداية كما هو عادته في
هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المطلب وهو ان التلازم
بينهما وبين معلولهما او بين معلولين لهما لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك
العلة ارتباطا ما افتقارهما بينهما على وجه من الوجوه البتة او لو لم يكن كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويكون فرض انفراد احدهما عن الاخر ما يظنه
الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الجمعية انه بلا تحقق افتقار
بينهما بطل اما الحقيقيان فبافتقار بعض كل منهما وهو اضافته الى
وهو ذاته وعلى هذا القبيل تلازم العقود وتعاكس القضايا وتقادم
اللبنتين الحقيقيتين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الانتقال
امساوية الميول لجوانب الارض الى مركز الكل ولو عدم التلازم
فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخر
واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستندا في درجة واحدة الى علة
واحدة حقيقية بحسب انتهاء وهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة الجهة
الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية يصدر عنها تلك الجهة

فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الآخر بجهة اخرى ولهذا لا
التلازم بين المعلولين لعدم تكرر الوسط بل تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم
بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها
القابل المحض كما سبق القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون
منه فعلية التحصيل ولانها لا يكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية
لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة
واللازم بطلان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلية
للشيء يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة
للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او وسطة والآلة ما به يؤثر الفاعل
في منفعله القريب والوسط هي المعلول يقاس الى طرفيه احدهما معلول
والآخر علة بعيدة والوسط معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للآخر
لان الصورة انما يجب وجودها مع التشكل او بالتشكل فانها تحتاج في تشخصها
الى التناهي والتشكل والاستدلال على تاخر التشكل عن الصورة بتاخره
عن الحدود المتاخرة عن المقدار المتاخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد
تاخره عن مهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تاخره عن الصورة
التشخصية ولا يجد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن مهيته كالجسم
الى الاين والوضع المتاخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسم في
تشخصه الى التناهي والتشكل وامثالهما غير ظاهر لان الجزئي منهما
متغير مع بقاء تشخص الصورة كالنمو المشكلة باشكال مختلفة والفصام
واعترض بعضهم بان هذا القول
حاصله الضم المعارضة على ذلك القول بتعين
وحاصلها ان الرد تم ان التشكل ذلك فان ذلك التشخص
الشخصي علة للصورة فلا نسلم بقاء الصورة باق كما في الشخص
نزول مع ان تشخص الصورة
ان التشكل الكلي علة فلما ذكر الكلي
حاصل الجواب باختيار الشق الثاني
اطلاق التشخص
والاكثر عليه

التعين

الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص والجواب ان الاعراض المتشخصة الحادثة
كالوضع والاين وغيرهما مستغنية بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز
الجسم عن سائر الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع
الحمل على كثيرين واما مقومات الهوية المتشخصة من متممات على
لنوع ما وشيء مما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه متشخصا الى
الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين
بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في سائر الاعراض التي تلحق لها المشخصات والنقل
لا يوجد قبل الهيولى لما مر بل اما معها او متاخرا عنها فلو كانت الصورة على
لوجود الهيولى لكانت مقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على
بالذات فكانت الصورة متقدمة على النقل بالذات لان المتقدم على المتقدم
على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او
واما ما مع المتقدم على الشيء بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان
المعية في الوجود بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة واحدة واما
احدهما يتقدم على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لها
المتاخر عن احدهما بالذات فلا يتاخر عن الآخر كذلك لعدم كونه معلولا لها
وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان
مقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم
الفلك المحوي لا يحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة

الوضع هو الهيئة الحاصلة للجسم بنسبة بعض الاجزاء الى البعض وبنسبة المجموع الى خارج

53

متممات

تعدد

الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين
والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لامكان
تعقل كل منهما بدون الآخر وان عرض لهما علاقة ثالثة مشتقا او مشتقا منه ولكن
النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة
للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود
سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام ونوابعها وذلك السبب الواحد ان يقوم
كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى
فلا يخلو اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى
افتقارا يرجع الى الوجه الدائر او ليس هناك تعلق الافتقار من جانب فتعلق التلازم
بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من الجنبين
في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل لعروضهما فيكونان
عرضين متباينين المعروض كالابوة والبنوة او من الجنبين لكل من الذاتين
بنفس ذات الآخر ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف الآخر كالبنتين
فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فينفرض
التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا يمكن
ان تدير الاقامة من الجنبين ولا ان ترفع الافتقار عنهما جميعا ويقول
بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى لعكسه فقد تعين ان احدهما
متعينة لان يقام بها الاخرى قلنا ان تنظر اليهما كذلك واية علة تكون
بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم

ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست الة ووسطة
مطلقة فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا
او غير الآلة المطلقة لكن لا يخلو من التناهي والتشكل بل تحقيقها النوعية
فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى الطبيعة الصورة لتكون
لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور
خارجة عنها لازمة لوجودها واني هذا اشار بقوله وليست الهيولى
غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون
الصورة وليست الصورة الغنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا
انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى تعلقا الى مهية
الصورة دون تشخصها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان
شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلا بد هنا من سبب اصل هو موجود ثابت
دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات
والا لتعارض المفاسد ومن معين مهية الصورة التي تحصل
وجودها عن السبب الاصل ويستحفظ تلك المهية في عالم الاستطقسات
بتعقب الصور منه ويستبقي الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة
هي صورة فباجتماعهما تحصل العلة التامة القريبة المستمرة
والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى كما يماثل
السرايلة في انها صورة وبما يخالفها من التنوعات بجعل المادة
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة

هي الصورة المطلقة مبدأ لذات شخصية من الهيولى وقد بين في
موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة لواحد بالعدد يجاب بان ذلك غير
مبين الفساد في الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز
المعلول المتقوم بخصوصه من العلة الفاعلية لكن لا يمتنع ذلك في الشرائط وكما
وغيرها فلا يجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالعدد
علة لواحد بالعدد غاية ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية
الحكماء المحقق القدسي واستحفاظ الهيولى الشخصية بالصورة المزاد فيه المستمرة
وحدة عمومها بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها
ويقيم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخامسة كالحال في عالم الطبائع الاربعة
فان الصورة اللازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدعها الكل
هي صورة مطلقة لا من حيث هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية
الى المادة في غواشيها المقدار والشكل ولذا قال الصورة تفتقر الى الهيولى
في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقدم ذاتا من الهيولى كما علمت
الشخصية يوجب تكرار التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر بل
تشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا تشخصها وتشخص الصورة انما هو
الشخصية لا بالهيولى اذ لا تعقل هذه الحال بدون هذه المحل والا
لصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل مشاكلة الهيولى بالنسبة الى الصورة
قيل اذا عدمت الهيولى فينعدم الصورة فيصدق ان كلا واحدة منهما
ترتفع بارتفاع الاخرى فلا احقية لاحدهما في التقدم الاخرى من الاخرى

لعله قلت بمعنى انه لا يوقف الهيولى الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا
حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح
ان يبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال
في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم المتكرر من الجانبين بين العلة التامة و
الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات اذ
العلة متحيثة رفعا ووجودا بالمزدمية والسبق والمعلول باللازمية واللحوق وان كانا
في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاء وتحققا والله اعلم

فصل في المكان

لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم اراد ان يشرع فيما هو
المقصد في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبدأ بما هو
الاشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق اولا ماهية المكان في هذا الفصل و
اثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نبين اولا
كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر بالمكان
اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون
او صورته وان لم يكن جزءا فلا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا
اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان
يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه فالمكان بعد او سطح وهو اما ان يكون
او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان
الاشكال في المكان في انها بعد او سطح خصصناها بالذكر فقال وهو اما الخلاء
اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم

الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي اعلم انه لما كان للمكان امارات ازلية
فصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم الى النقطة
في الوهم ما معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في
واحد منه واختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم
ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة
او فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم مع بقائه
بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن حالا فيه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن
تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما
موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين
بان المكان هو البعد المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمية
ويسمونه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بان
جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم بكماله
على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشائين هو المختار عند المص اراد ان
ينبه في هذا الفصل فقال بعد ما ردده بين البعد والسطح بحسب الحصر
الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما لو وجد له امارات المكان
والاول اي البعد مفطورا كان او موهوما باطل فتعين الثاني وهو السطح

المذكور وانما قلنا انه باطل لانه اي المكان لو كان خلاء فاما ان يكون
لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من الشق الثاني
باطل فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالي لانه يكون
خلاء اقل من خلاء لان الخلاء بين الجدارين المدينين يقبل الزيادة
والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا شيئا
محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ مع تلك الصفة
فامتنع الخلاء بمعنى الاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا سبيل
الى الثاني اي كونه بمعنى البعد المفطور فلانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان
لذاته غنيا عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول ليسا
من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح واذا
كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال افتقاره اليه وحلوله فيه
لان البعد الادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون
هيئة لو غير ولم يثبت عليه بعد قيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان متناهيا
لوجوب تناهي الابعاد فيلزمه مشكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل الامتداد
الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من
لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره رح حكمة
العين من ان كون الانفعال اي انفعال كان من لواحق المادة نظرا
لان الثابت بالدليل هو الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال
والانفكاك من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفصال

كاشكال الشمو المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة للاذى ما ذكره ليس بصواب
كما يستظهر لك وجهه وكانه انحصر طرق اثبات ... عنده في مسلك
الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفصال المستدعي للمادة
كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بالقوة استعدادية يبطل تلك
القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة كما يحوج حصولها
كل شيء الى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف الامكانات المفارقات الصادرات
ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول
كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي
يمكن تجددها او زوالها وهو ممنوع ومن الدلائل التي اقيمت على كون
المكان بعدا مجردا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعدا لكان
له خاصية الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان
تكون له لذاته او لامر حال فيه او محل له فعلى الاخيرين يلزم كونه مادة
للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة
وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره
اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاتا
واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال وهو المادة وقد ثبت ان كل
متصل يقبل الانقسام هذا ملخص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس لقائل
ان يقول القول بان لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب
هذا الرأي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد

سلف منا ان الجسم القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت
عندهم الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزؤه ولا ان يقول
لانم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محصل المتصل
بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة تلك المذاهب
وفساده يلزم كون الخلاء بواسطة كونه قابلا للانفصالات والحوادث من
الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل
الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لا لان
القائلين بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل لان
وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين
الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع
الآخر اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين
فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عند التداخل
لا المادتان وهما كان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين اذا
اتصلا يصير مادتاهما ثلاثة ابعاد وتتقدر بها ويسري كلها في كلهما وان
بعدا فالمانع هو بعدهما لا نفسهما فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين
من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فان كان من جهة البعدين
فقد علم ان طبائع الابعاد تابى عن التداخل وتوجب المقاومة وان
وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا انتفاء الامكنة فلا يتصور كون
بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الآخر للآخر وايضا يلزم

اتصاف ذاته بالحركة الاينية ترتيب الامكنة الغير المتناهية ومن
امتناعه لها امتناع الجسم لها لانه يلزم للبعد امتناع للحركة ويلزم
امتناع الشيء مناف لذلك الشيء وهذا ايضا يتوقف على ان البعد
مهية لو عينه ايضا يلزم سكون المتحرك اذا فرضت نملة متحركة على محيط
دايرة من الرحى حركة متساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا معارض
بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجي واعترض اصحاب الخلاء على القايلين
بطبيعة المكان بوجوه نقضا والاحكام لحركة الساكن وسكون المتحرك
لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح متحركا لتبدل امكنته
وان يكون المحفوف بالكرباس والمحمول في الصندوق منتقلين من
بلد الى بلد ساكنا وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة متساوية لحركته جهة
وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم نقضا
المكان مع نقصان المتمكن بجواز زيادة المكان مع ذلك النقصان
ليظهر الاول في الزق المملو ماء او هواء اذا انتقص عنه شيء مما فيه
الثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة الموقدة داخل المنطفة
لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة للاجسام
مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجودها هو المطلوب
الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب من
اراد الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحثات المذكورة
في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين فليراجع الكتب المبسوطة

الايراد وبنوعا كما من المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط لخلوصه عن جميع ما يرد على القول
بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهوم الوضع
لانه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطني منه

فصل

الخبير كل جسم اعني ما كان او اسطقسيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج
عنه باقرب الطرق وهو عند القايلين بالجوهر الفرد هو الفراغ الموهوم
وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما اعتمد عليه الجسم كما هو الوضع
وعند القايلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح اعم من المكان
ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة
بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انهما عندهم واحد
فانما نريد به انهما متحدان فيما له مكان كما سوى الجرم الاعظم وهو لا ينافي الاعمية
كما توهم ثم ذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا لجسم من
الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحا اما على الاول فلتساوي
اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض
اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم
ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في اي موضع كان
سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان يتحرك الارض بطبعها
لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازمان كلاهما باطلان
فكذا الملزوم بل المط بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان

فالارض

بالعرض فالعرض مثلا يطلب مكانها الذي هي فيه الآن بجميع الامكنة
والماء يطلب ان يكون محيطا بالارض لكلية شرط ان يكون الارض على
مركز العالم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اي ما يوثر في الجسم لا على
وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر
عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته ليلا يرد ان رفع القواسر و
الخارجة
الكان ممكنا الا نقول بحسب الذهن لكنه جايز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر
فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر فلا
يتمشى بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محالة و
ذلك الحيز الذي حصل فيه ح اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقاسر
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض و
السبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذا لا سبيل الى
لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول
فاذن انما يستحقه اي يستوجبه بطبعه لا بجسميته المشتركة ولا بهيولاه
اذ ليس شانها اقتضاء شيء مع انها في التحيز تابعة للجسمية وهو المط
فان الفاعل وان لم يكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله
لكنك قد علمت في بحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي
نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا بد ان يتسبب طلب الاحياز
المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبايعها
التي هي الصور النوعية اقول وبما ذكرنا يندفع ما قيل من ان حصول

الجسم

الجسم في المكان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في
حصول الجسم في مكانه تحتها تاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان لا محالة وقد علمت ان التلازم بين الشيئين يوجب استغنا
احدهما الى الآخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيا
لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا
لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما اولا
يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه
بقوله فاذا حصل في احدهما وخلا مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اولا
طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لان طلب الذي
لم يحصل فيه مرب عن الذي حصل فيه طبيعيا لانه والمهروب عنه طبعا
لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضنا طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني
يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المط طبعا لا يكون طبيعيا وقد
فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلا يخ ان لم يكن على سمتهما او كان
عليه ولكن بتوسطهما يلزم قبله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو محال وان
وقع بينهما في جهة يميل الى جهتها طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد
القسم الثاني ولقايل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الفلك
بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند
المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بين الملازمة انه لو لم يكن ساكنا هف
بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة

واجاب عنه الشيخ في الشفاء بانه يفرض لها سكون بالفعل لانها كانت
يقتضي ان ينبسط عن الوسط الى الجهات بالهواء ولابد من تجويف
في داخلها والتجويف اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم في داخلها والاول
ممتنع والثاني لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك
لا يتاتى الا بالخرق في جهة دون جهة مع المرجح لان هذا الخلاء
في كل جهة هذا تلخيص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع
امر اصار غير ممكن بعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب
لا ندري استحالة هذا العارض ولا ممتنعها انتهى واعلم انه البسيط
مكان الا بعد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط يكون الجزء بل
موقع التجزية في الممتنع موقع التجزية في المكان فمكان الجزء وهو جزء
مكان الكل فلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب
يوض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان الا بعد الابداع
يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثمة ومن اقتضائه الحصول فيه لزم
وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضي زيادة
في الجسم فلا احتياج بنسبته الى مكان زايد على ما كان للبسايط
المركبات هي الكنة البسايط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط
واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد الا ان مكانه ما
الغالب من اجزاء المكان فيه غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة
المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت الميول فيه وبحاذاة

60

تلخيص ما اورده افضل المحققين في شرح الاشارات وعترض عليه
المحاكم بوجوه منها قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل
انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المنظور او الخلاء والمكان هو السطح
الباطن المحيط فمكان الجزء جزء مكان الكل لا في جميع الصور فان شيئا
من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا
اقول هذه كالمواخذات اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان
الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد رفع الحاجة عن
اجزاء البسايط وعن تركيبها الى الكنة سوى الكنة البسايط ومنها ان
القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان
حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب والمكان افراد محدثة
الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا يوجد في ذلك المكان مركب
مطلق ثم مركب ثم فلا وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق
البسايط بعدية بالطبع فلو كان له مكان سوى الكنة البسايط لزم
الخلاء في تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا يستحيل عندهم في اي مرتبة كان
كما يظهر من تفهيم عليه الجسم الحاوي للمحوي في اثبات العقول ومنها انه
لا يجوز ان يتمكن في ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر
ضرورة الخلاء اقول لما كان تحقق القسر في كل مرتبة بعد تحقق الطبع
عاد المحذور المذكور جذعا ومنها قوله واما مكان المركب بالقضية
غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فممنوع ايضا لجواز ان

يكون الصورة النوعية ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس لثقل
الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه
مجرد احتمال بعد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل
المقصود من عدم احتياج المركب الى غير امكنة البسائط ولا يخفى
ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزاء الارضية لكن فعل الصورة
ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء
الثقيلة المندمجة اندماجا شديدا مما له مدخل في افادة الصورة
ذلك الثقل اليه فصل في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى ان
نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره
ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه
فهو مشكل وكل مشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان
كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو مشكل فلما ايضا فلا حاجة
الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون مشكلا وانما قلنا
كل مشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور
الخارجة عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه عما تناه مخصوص و
ذلك الشكل اما ان يكون لطبيعته سواء كان بلا وسط او بوسط
او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو
هو المط فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين وعندهم انه لا
وضعا معينا فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعيا

ان الاختلاف التي ارتكز فيها كوكب او تدوير او خارج المركز لاجل التغير وكذا
اختلاف المتمم فيه لاجل اختلاف فرقة وغلطا ليس بسبب تغير عدد في الفلكيات على
رائهم ولا بسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا
بل بسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل كذلك يختلف باختلاف
الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كرته شكله لكن اتصلت
به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج فحصل
اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف
استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان
يتصل ببعض المركبات صورة كاملة بحسب فطرتها الثانية الامور تعود
الى القوابل او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسائط صورة كاملة
بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او بصورتها
النظام على الوجه الاشرف الاتم ثم قال صاحب المحاكمات بينهما
احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة للفلك الكلي فلا بد ان
تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج المركز
فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو ح وجوابه المنع عن استحالة ذلك
فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول
الحق في الجواب ان يقال صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية
في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل

انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة
الفلك بعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام
سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصور لا
تقوم بمواد الاجسام بل قوامها بذاتها ولما كانت الكل فلك بل الكل كره
اثيرية صورة مجردة هي ذاته وبها حصلت ماهيته فلا يكون له صورة
اخرى منطبقة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي لم يذهب اليه واحد
اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين وقد صرح
بهذا العلامة بان القوة المنطبقة فيها كالخيال فيها فكيف يكون
صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد
ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات فمفاده مما لا يجوز اذ
يلزم ح ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم
واحد فلكا وكوكبا او نارا وماء وتارة وصور العناصر في المركبات
العنصرية والمعدنية باقية على التحقيق والصور الاخرى سارية
فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان
بيانه ان للمركب العنصري كالنباتات مثلا كالاعضاء البسيطة
الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة
بالماهية والوجود والصورة النباتية او اللحمية او العظمية انما هي
سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة بالبسيط المتشابهة الحايلة
للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة بالبسيط فان

الجزء البسيط من النار او الهواء كيف ينافي له استعداد قبول الصورة
التركيبية وقال ايضا والاجزاء لو كان في الفلك صورتان كان
فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول وبما قررنا ظهر
عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب عنه من ان معنى تركيب
الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى
حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا
لان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض
قال والاخرى ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه سارية
في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتماس اجزاء من نوع واحد
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع
في شخصه اقول وجوابه ان كل واحد من المتماسين ليس جسما مستقلا
بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة
لذلك لم يكن كثرة متشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة
مستقلة لكانت له حركة مختصة يخرج نفسه بها الاوضاع من القوة
الى الفعل لتشبه بمبدائها المفارق كما هو المقرر عندهم واما
الخارج فهو من حيث كونه جزءا من الفلك لم يكن جسما مستقلا
لم يكن له حركة خاصة ولا مبدأ حركة خاصة من الحيثية المذكورة
واما من كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة ممتنعة تكون
مبدأ لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا

لتشبه

حيث

لا يلزم

لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل
اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي
يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة
الشعور بالمصورة حتى احتج الى التجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان
كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل
فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الرصيف المحكم والترتيب الاتقن
الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره
عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظ لا عن النفس ايضا سواء كانت
ناطقة او غير ناطقة اما اولا فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن
واما ثانيا فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في
اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف
يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور
واما ثالثا فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من
صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا
على تركيب مثل هذه البنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها قدير
حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو
رأي اساطين الحكمة والثالثة كافلاطون ومن قبله من اصحاب
الخارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى

فصل في الحركة والسكون

لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض الجسم الطبيعي كما هو هو والسكون

منفعة

الحركة والسكون

مقابل لها تقابل العدم والملكة اراد البحث عنها في هذا الفصل
فعرفها اولا لتوقف البحث عن احوالها على تصور ماهيتها وقدم
الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف
تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال الحركة
هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او ليس بسبيل اولا
وقعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء
الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل جهة كالمبدأ
الاول تعالى وضربت من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه حتى في
كونه موجودا وفي كونه بالقوة فيكون الوجود او القوة حاصلا له
وغير حاصل له وهذا ممتزج ومن شأن كل ذي قوة ان يخرج منها
الفعل المقابل لها اذا لم يمتنع الخروج اليه فلا قوة عليه و
ذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا بالمعنى الاعم ليعرض
لجميع المعقولات وهذا لا يمكن الا في ابعاد جسمانية كما سيرد عليك
طعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة
التدريج ويسير اليسير اي يتوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة
الماخوذة في حدها الدفعة الماخوذة في حد الآن الذي هو
عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه
صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج ماهيات
اولية لا غاية الحواس عليها فمن الجائز ان يحد الحركة بهذه الامور

64

ثم يجعل الحركة موقوفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية
التصورية واستصوبه الامام في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لانا
قبل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور
التدريج بديهي او لا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف
ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق
على امر ممتد غير قار الذات ليلا ينقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي
يقع في آنات متعاقبة بتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة والممتد على
هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما
بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الآخر
فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال
وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك
الاتصالية ثم قال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصال
لها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد بنفس ذاته
لان التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها قبل
الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء
بين المبدأ والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل
وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة
شخصية غير متغيرة بتبدل حدود المتوسط او كون المتحرك متوسطا ليس لانه
في حدود حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك المتوسط وان كان

الرازي

الاولى ان

المتصل

بخلاف

الامام

بحسب ذاته واحد شخصيا مستقرا لكن بوسط نسبته الى حدود المسافة الغير
المتناهية بالفرض مما يقبل انقساما بغير نهاية بالفرض اذ لا حد وذ بالفرض
بالقوة من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر
بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل
نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوة فكذلك كل كون في
هذه الاكوان لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل فلذلك سميناها بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة
وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمرار ذاته واختلاف نسبته الى حدود
المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها
وهذا الامر يسمى بالحركة القطعية والاول الحركة التوسطية كانها فاعلة للقطعية
مثال ذلك ان النقطة المنتقلة كراس مخروط مماس لسطح يرسم بحركته سلانه
على ذلك السطح خطا ما فقد نوض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها
على ذلك السطح خيطا نوض فيه نقط متوهمة ليس شيء منها فاعلة له او اجزاء
بل متاخرة عنه ففي الحركة شيء كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية
كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط المفروضة فيه
التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب الفراغ حدود
المسافة وفي الزمان ايضا شيء كالمرسوم يقال له الآن السيال وشيء
يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها
الآن بالمعنى الاخير وكل من الاشياء الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة

ينطبق

65

ينطبق على نظيره في الاخيرين وليس الباقي مع المتحرك الا الواحد المستمر
من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المستقل خط المسافة اذ قد خلفه ولا
الحركة بمعنى القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما
يكون من القطع المتوسط ومن المسافة النقط او ما في حكمه ومن الزمان
الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حاله
حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ
المسافة ومنتهاها مع استمرار مبدأ لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو بهذا
الاعتبار كانه شيء ممتد منطبق على المسافة ولنفسه من حيث انه وصل الى حد
حد لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي
بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له
قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما كالجسم ويقابل ان يقول ربما تعين انا
في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم
ما بازائه جزء غير متجزئ من المسافة تطابقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة متصلة
وقد فرض انها متصلة باتصال المسافة غير متالفة من الاجزاء الغير المنقسمة
فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك
الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في
الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة
عما من شانه الحركة وايضا فح يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع

النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم
الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيداً وظرفاً للمنفي اي الحركة لا للنفي
اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم الحركة وسكونه في الآن خلوه
عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما لا يساويه فانتفائهما
لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل ان
الآن ان اخذ ظرفاً للاتصاف نختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في
الزمان لا فيه وان جعل ظرفاً لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يخلو شيء
منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان
الحركة لما كانت عرضاً بقائياً بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل
لها فلا بد ان يكون امراً ثابتاً حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان
يكون امراً بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين فالاول محال اذ لا بد
لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقاً قد حصل له
جميع ما يجب له ولم يكن له منتظراً اصلاً وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك او كل
متحرك يطلب بالحركة شيئاً لم يحصل له بعد والضافان الحركة امر طارئ
ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد ومشتمل على القوة والاستعداد على
ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقاً فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا
له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل
وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امراً غير الجسم بما هو جسم كما
اشير اليه بقوله وكل جسم متحرك فله محرك غير جسمية اما ما يتحرك باسباب خارجة

مثل

مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر
واما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركاً من غيره يحتاج
الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول وهو ما
اشار اليه المص بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان لا لعلة غير كونه جسماً
كل جسم متحرك لاشتراك الاجسام في الجسمية والثاني كاذب لبعض الاجسام
كالارض مثلاً فالمقدم مثله واعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان
الجسم جنساً للانواع الجسمانية فلك ان تقول هذا البرهان منقوض بقولنا
البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضاً لذاته لكان كل لون بياضاً و
ليس كذلك فح كون اللون بياضاً يحتاج الى علة وهو ح لكنا نقول فرق
ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء
المركبة يمكن ان تجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعاً حقيقياً لا يفصل من
الفصول بل لنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلاً ليست باعتبار انه مجرد جوهر
متكم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
غير مختلف في الاجسام بشيء داخل بل بامور تضاف اليه من خارج وبهذا المعنى
لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر
بل يكون مادة لها فيكون نوعاً محصلاً لان حقيقته قد تمت وتحصلت في
الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن
النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنساً بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض و
عمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او لا يكون واذا اخذ هكذا فكونه واجب

او تعذر لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحاس
والمتعذر وغيرهما من الحقايق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة
فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان ينوع بالفصول
ولا يوجد في الخارج لونية وشيء آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما
يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمانية يكون الانسان حاصلا
منهما فقد بين ان الجسم يلحقه علل في الوجود يجعل هذا الجسم شيئا دون
دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو
تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر في غيره يوجب بطلان
حركته والكان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المعطي بالحركة
اي مطلوب كان وبطلان الثاني ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم
من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بالمجرد جسميته فلو لم يكن له في
مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب
التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب
الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال والكان له مطلوب وجب سكونه
والا لكان المعطي بالطبع متروكا بالطبع والثاني باطل لانه لا يكون
متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك هف
فالمقدم مثله اقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه
بهذا المحل لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشيء غير الجسمية بل
بطبيعته وهو على حالته الطبيعية بل الاولى ايراده لنفي كون شيء من

وان لم يصدق عليها انها جوهر ذو اقطار ثلثة ص

جسمية

الحركات

الحركات فلا يمكن لذات الطبيعة بما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا
فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم
سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب اخر واما اذا كان
فلا يجوز ان يسكن له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد
شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة
يحدث دايما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي المحرك وهو اما ان
يكون نفس المتحرك او غيره والاول باطل لان المحرك من جهة ما هو
محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة
لا يجوز ان يكون شيء واحد من جهة واحدة مفيدا ولا مستفيدا لانه يتنقض هذا المعالجة
النفس واتحاد ذاتها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبيعة وملكة
المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج
من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض مستعلج فموضوع التاثير
والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة
بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص
كما والاسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المص قدم التقسيم باعتبار
المسافة فقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة يقع فيها الحركة وتعيين
كون الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض من انات

مستفيدا

واقعة

زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن
آخر منها مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال
تلك المقولة المعينة وهذا باطل لان معنى التوليس ان سوادا واحدا
يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف و
ذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة
ولا يتاتى لاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان
الذي ينضم اليه سواد بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في سوادية
بل حدثت فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سواد آخر فيحصل
سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان
وهو محال اذ اتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانها ان بقيا اثنين من
السواد غير متصور لانها ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا
او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد و
انضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد آخر اشد
منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في المقولة هذا الذي
ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة
الى فرد آخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل و
ليس كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات
المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى

ان لم يكن

ان

ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص
من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الاين
في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل
بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة
بين صرافة القوة ومحضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا
يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها
بالفعل فليس ضروريا ولا برهان عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه
وهذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاطه به جسم
لان فرض فيه بالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال
وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها
وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان الافراد المقولة التي تقع
فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد انية هي
معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى الفطع
بل هي على المذهب بعضهم محل يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على
اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض منضم لجميع
الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود
اليه نسبة النقطة الى الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية وهي المنافيات التي هي

لعيبه

حدود وتلك الفرد والبعاضة فهي حصولها بمجرد الفرض فلا يلزم خلو الجسم عن
المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الآنات او الآنيات ولا انحصار غير المتناهي
بين الحاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني ههنا في حال الحركة فضلا عن تتالي
الآنيات او كونها غير متناهية وما قررناه وبيناه قد ثبت عند البصير المحقق
وجود الحركة القطعية التي هي ذات هوية متكممة الصالية منقسمة الاقسام المقادير
الى لا نهاية من الاجزاء المتشابهة في الحد والاسم سواء كانت عين المقولة التي
وقعت فيها الحركة او غيرها ولا تتالي بينها وجه آخر مذكور في الحكمة الملكوتية بيانه ان
المتحرك ما دام متحركا له باعتبار الحركة التوسطية حالة شخصية بسيطة غير منقسمة
متوسطة بين المبدأ والمنتهى وهي ليست منطبقة على شيء من اجزاء المسافة
والا لزم الانطباق بين المنقسم وغير المنقسم بل ليس لها الا الانطباق
على الحدود المفروضة في المسافة لا المقادير التي هي واقعة بين تلك الحدود
فلو لم يتحقق في الخارج الا الحركة التوسطية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا
من اجزاء المسافة فيكون لا محالة ينفك منه الى حد آخر بلا موافاة قدر من
المسافة يكون بينهما فيلزم طفرات غير متناهية بحسب اجزاء غير متناهية بتوسط
بين الحدود المفروضة الغير المتناهية فيكون جميع الحدود بمدركة وجميع المقادير
متروكة وهذا اشد المحال الطفرة حيث تقع في جميع اجزاء المسافة
ولي فيه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلانتقاضه فيما اذا
فرض لفظ كراس مخروط قائمة على خط مستقيم فلا محالة يلاقي تلك
النقطة جميع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقياس الى الخط

للالتقاء

للالتقاء وعدم الفصل بينهما فكذلك حكم الحركة التوسطية بالقياس
الى المسافة واما ثانيا فانه وان سلم انه للموافاة لها في تلك
الزمان فان ملاقات الغير المنقسم مع المنقسم وان استحال في الآن
لكنه لا يستحيل في الزمان وهذا كما ان الانطباق الزماني بينهما
ممكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسطية الى الحركة
المتصلة لما كانت كنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الى الشيء
المتصل المستقيم او المستدير فلو لم يكن لها الا موافاة الحدود
دون اجزاء المسافة لم يكن ما بالفعل وبرسمه متصلا واحدا بل اشياء
غير منقسمة متفاصلة سواء كان المرسوم موجودا عينيا او خياليا
فقد ظهر مما ذكرنا انه مع قطع النظر عن وجود الحركة المتصلة وعدمها يجب
للمتحرك باعتبار الحركة التوسطية موافاة جميع اجزاء المسافة وحدودها
فموافاته لها ليست دليلا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود المراسم
منها لا غير واعلم انه يجب علينا ان نذكر بعضا من الشبهة الواردة
على نفي الاتصالية في الخارج مع وجوه الخلل لها ليقاس عليها غيرها
لان كثيرا من الشكوك الواردة على اتصال الجسم ينبني عليها
فيا ايها الفاعل ما يندفع تلك الشكوك كما وعدنا في اوائل الكتاب
فنقول ان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا
وصل فقد انقطعت الحركة والجواب ان امتناع وجودها في آن الوصول
الى المنتهى وكذا في كل حد آن من الآنات ولا يلزم منه امتناع

وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة
بمعنى القطع انما توجد في زمان نهاية آن وصول الجسم الى المنتهى
فان قيل الحركة بمعنى القطع لا تتصف بالوجود العيني قبل الوصول
الى الغاية والاحتمال الوصول كما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا تتصف بالوجود
العيني قلنا ان اردت قلنا بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل
الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون
آنا او زمانا آخر ان لنفسها موجودة في نفس زمان هو قبل ان الوصول
الى الغاية وطرفا موجودة في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك
الزمان وفيه تامل سيظهر لك انه لو كانت الحركة المتصلة القطعية موجودة
يلزم من اتصال الماضية منها ومنها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم
والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين
الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى
وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان
المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي
بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما
موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة
فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما
ان يراد ان وجوده مقارن لوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا
ومعدوما او لا مع المضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور

ثم زال

ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن مما لا
يكون موجودا في الماضي وعليه القياس على مقارنة الوجود للاستقبال
والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء لا بالمضي
الى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا بحسب الواقع مطلقا فيسلب
عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق
فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم المطلق
الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل
من الحركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر عليه
يكون للزيادة مداخلة في الاصل مدفعة اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعته
كما يكون في متن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج
بقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل
للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج وبقولنا مدفعة اجزاء الى جميع الاقطار
التسمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعته خرج في جميع الاقطار
والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع
على التناسب كما في متن الشيخوخة وعليك بمقابلة قيوده على قيود النمو وههنا
بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت او لا فان
كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو
ح لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة
واما الثاني فلا يخ اما يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي ان

كان هنا كالاصل والتغير انما يقع في الزايد والاول لبدل لانه
دايما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والو
وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وشبهه فان صار الكل متصلا
واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات
والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية
وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث
وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذا لم يكن المادة باقية ولا
الصورة باقية فح لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء فلا يتحقق
حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو
منقسم الى غير النهاية وبازائه مرتب في الزيادة وهي افراد المفعولة
التي هي الكم في هذه الحركة فانه يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير
متناهية في زمان محصور وهو محال ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي
اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظ للصورة النوعية الشخصية واجزاء
متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك في النمو
والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة
الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى
بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة
في الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مبدأ لامتداد
تلك الزيادة وتحليلها فيه تلك الزيادات والنقصانات كالصفات

المتعاقبة

المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما يؤول اليه كلام الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة
وان النوع هو النامي بمعنى انه الزايد في مقدار خلقته بسبب مادة لا المادة ولا
المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى
فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط واعترض عليه محقق
الدواني في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة
تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع
اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او كون
مراده من النوع هو المنوع على طريق المسامحة المشهورة لا يقال المتحرك هو
القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم فكيف يكون شيء
واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها
على بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقي شيء آخر وهو ان
اثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا
اثبات ان نفسه غير جرمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل
على نفي النمو والذبول بان النمو انما يتحلل لبعض الاجزاء في الجسم والاجزاء الاولية
مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار
جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو
بتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه نقص مقدار جسم واحد بل
الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا

الامر فيها عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق وحركة
بعض اجزاء الجسم الى الخارج وبالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة
كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لاشك ان الاجزاء الاصلية
زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزايدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول انقصت عما كانت عليه والكار هذا
مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض
والمجيب بقوله ان كان اتصال الزايدة بعد الداخلة بالاصلية بحيث
يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب والا فالامر كما قال
المورد قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي
ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسايط في الممتزجات كما قرروه في
موضوعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلابد
من ان يتقدم المنفصلات ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم
الجسم بالنمو فيحدث جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في
النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة
فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا
اذ المقدار الزايد قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته و
لقايل الاتصال ههنا بمعنى ضرورة الجسمين جسما واحدا طبيعيا منقسما
الى اجزاء مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة والكلام
مركبا من اجزاء آخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن

ان يتحقق

ان يتحقق بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية وصيرورته تشبيها بالمغتذي 72
والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة
الماهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق
الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال
بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة
كمية موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت
جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان
العظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في السمن والنحول
في ان موضوعهما شخص واحد وقد تشنع عليه كل من نظر في كلامه بانه
لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب ان نفسهما المجردة واحدة
فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اريد ان هذا
البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل كثير من اجزاء الاول والثاني
الى ما بقي اكثر منه اقول له ان نقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن باعتبار
وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون به جسما وان لم يطلق عليه
كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع
كذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها وعلى المجموع الجسم
بالذات صدق عليه انه متكم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية متزايدة
الكمية وتناقصها فيصدق عليه انه يتحرك كمية في النمو والذبول لبقاء زمانه
الموضوع وتوارد افراد المحمول عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم

اذا صدق

حركة

في زمان الحركة

تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بجزء
زماني تدريجي فيما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير القار
منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم
من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء لا بحسب الحدوث
فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت
البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة
مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم الشبي وفيه نظر
اما اولا فلان معنى ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان
يكون هناك كمية واحدة بعينها قد انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها
قال هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان
الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان
بل معناه كون ذلك الشيء بحيث تبقى في كل آن يفرض لا يكون هذا
الفرض حاصلا له في آن اخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان
يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يد
النقص عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي
فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب بان
المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى ان لا يتصور
كونه دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من
شيء من تلك الامور الا وقد يوجد له فرد بعدم الفرد مما يعرض

لا تتبع الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون
السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال واما الحركة في الكم
فهي اما ان يكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد
اما ان يكون لورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا كذلك وهو
التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شيء من المادة
وهو الذبول او الهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة
في الكيف كتسخن الماء وتبروده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه
الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا يقع في جميع الكيفيات
بل انما يقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه
لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في
الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين اخر
على سبيل التدريج ويسمى نقلة وهو ظاهر وحركة في الوضع وهي
ان يكون للجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فان اجزائه
تباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة الى غيره من الاجسام
وقد يلازم كل مكانه كله فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه
على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه
من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا بهذه في الوضع
فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا يفارق

مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره من الطول والعدد اذا
تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم
اذا تحركا على سهمهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا
لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة
والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طوره بالثاني كما توهم
وليس قوله ويلازم كله مكانه واخلا في التوليف كما زعمه صاحب
الحواشي بل لتلخيص مادة المثال عن هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه
بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يصح ان يقع فيه حركة والا لكان
الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر
فالكان الاول فما يتقرر الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما يتقرر
في عارض فيكون استحالة لا كونا والكان الثاني ففي كل ان يتحقق
جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال الواحد في بين امور مخالفة بالماهية
فيكون جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال
وهذا بخلاف الكيف فانه يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود
كيفية واحدة مستمرة من مبدأ زمان الحركة الى منتهاه لا يكون له
جزء ولا حد الا بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى
المحل الذي يتقوم بوجوده فلا يمكن للصورة بالقياس الى المادة
فالكون والفساد لا يكونان بحركة والبواقي من مقولات العرض
واما الاضافة فانها اذا كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة فهي متحركة

بعينها

تعينها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد
الى الاضعف او بالعكس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال
من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في
الوضع الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل
الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة بالعرض لا بالذات
اولا في العمامة بحسب الاين ثم في التعميم وفي السلاح ثم في التلبيح واما متى
فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى
فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال واما الفعل والانفعال
فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة غير قارة
لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل
احتمال في تلك الهيئة مثلا اذا كانت الحركة من التسخن حتى يكون
الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج بالتسخن حتى
يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل في
نفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل اقول توضيح ذلك ان
الحركة في كل مقولة ان يفعل كما عبارة عن ان يكون للموضوع في
كل ان من انات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا
الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة
والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى للزم ان يكون له في كل ان

يفرض من زمان حركة سنة الى شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين الباقيتين اذ يوخذ في مفهومها التدريج وعدم الاستقرار فانهما القاسر والتاثر على نهج التجدد والاتصالي وحكم المسافة من حيث انه مسافة كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى الميل دفعيا بالبيان المذكور وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المتحرك فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان تكون موجودة في المتحرك من حيث انه متحرك او لا تكون موجودة فيه من تلك الحيثية فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك كما هو متحرك اما ان تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اي امر مباين للمتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فالكائن لها شعور فهي الحركة الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات

موثرة

والكائنات

والكائنات مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها يكون القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري لا ينفك كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت امرا متجددا والذات متدرج الحصول فلا بد ان يكون علتها امرا ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة مثلا اذا كانت على صرافة ثباتها كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون علة للتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال لا يقال للحركة حيثيتان احديهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول الزمان الحركة الى آخره والثانية حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة متقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد وهي الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات غير ملايمة للطبيعة والا لم تصر متروكة فيوجب الطبيعة بشرط وجود تلك الحالات القوة الى الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الانتفاء

وعند حصولها

الحركة

حرئي عليها وهي الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين
جهة ثابت وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع
الثابت للثابت والمتغير للمتغير ولقايل ان يقول الكلام
ولقايل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية
مع كل حالة غير ملايمة علة للحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى
غير تلك الحالة لئلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات
معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدايم الى ان يعود الطبيعة الى
الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان
النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية
مقتضى النفس فلا بد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي
لان النسبة الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المتجددة
عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ويتجدد كل من
الارادات والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة
الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة
ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما
يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في
تصحيح نسبتها الى القابل

فصل في الزمان

مطالب هذا الفصل ثلثة
الاول على انية الزمان والثاني في تحقيق ماهيته والثالث في بيان
كونه غير مقطوع البداية والنهاية وقيل الخوض في المطالب يستغني ان

76

يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من
اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون
لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون له جوهرا منهم
جعله جوهرا قدسيا غير جسماني ووفقه منهم من زعمت انه واجب الوجود لذاته
ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا
على انه غير قار فهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة
كل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان
منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو بط
بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه منقسما
واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال واذا كان
كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا او لو كان حاصلا لجميع اجزائه
لما خالى المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان
لا محالة واما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود اما
عندنا فلانه طرف الزمان والشيء اذا لم يكن موجودا امتنع
ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد
الا اذا وقع قطع الذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع
من الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن
او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم ان يكون موجودا في الآن
من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان الآن اذا كان موجودا لا يلزم

ان يكون موجودا في المكان او في ظرف منه كذلك الزمان اذا
كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او
في الآن الذي هو طرفه والحجة الثانية لو كان الزمان موجودا
لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات
اما اولا فلان العلة من حيث هي علة واجب الحصول مع المعلول و
ههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر اما ثانيا فلان
الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الاخر او للازم
من لوازم ماهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون
علية الجزء المتقدم لماهيته او للازم ماهيته او لامر عارض له فعلى
الاولين يلزم كونهما متحدين بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة
لنفسها وهو محال فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالفا
الماهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الانقراض في الزمان
غير متناهية ولتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض
على الفرض فما يمكن له من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون
حاصلا بالفعل فلم يكن له متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء
غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل
فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركب الزمان عن
الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد
بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر

او كون

او كونه علية لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا
وذلك محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون موجودا
متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك
القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف
فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا
بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر اذن
بالزمان لان اضافة التقدم منحصرة في الخمسة باتفاق الفلاسفة
فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا
الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين
من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لا
اقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كانا
جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر
اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان
لا لملاحظة امر آخر معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان
سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان
هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الوجود
والوجود باعتبارين والجوهر المجتمع في ذاته نفس المتصل والاتصال
باعتبارين وكذلك التاخر الزماني هو المعية الزمانية فان المعين اذا
كانا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث وهو جزء

من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء
مابه المعية فيكون معاً ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان
اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو
من المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان
مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته
فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا
لهذين الوصفين لا انه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما
ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها يقتضي القوة والاستعداد
للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة
الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال
عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما
وبعضها متاخرا مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة النوعية لا
بد له من امر زائد على ذاتهما يكون سببا لامتياز بعضها عن
بعض فلا يلزم الترجح من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان
يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير متعين فانه
ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيء من نوع واحد انهما يمتازان
ان بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية
والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد
في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز

بدم شيئين

خارج

خارجي ليمتاز شيء منه عن شيء واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز
بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب والبعد مما يوجد
في الوهم مبدأ والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بحسب كوكبية
في الاجزاء الماضية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الاوضاع
التي يحدث فيما بينها والحجة الثالثة ان المعقول من الزمان
هو انه يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر معا
معا وهذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى
يصدق عليه انه قبل كل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند
فاذا قطعنا النظر عن سائر اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع
النظر الى ذاته تعالى كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود
مع وجودها فكانت قبلية تارة ومعية اخرى كقبلية سائر الاشياء ومعيتها
فلما كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير
ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان
المتصل والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة
المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة
القيوم فكانها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة اما مبدعاتها فلا في زمان و
اما كائناتها فكلا في زمان يعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد
عن نسبته تعالى الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات

لو كان موجودا لكان متعلقا بالمادة الجسمانية والحركة والتغير مع ان هذا المعنى

بحركة

واحدة

بعضها الى البعض مجتمعا واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته
هو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض
عدمه محال فهو واجب لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا
لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية
زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان
تناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا تقتضي استحالة
مطلق العدم ووجوب الوجود لذاته ما يمتنع جميع عليه انحاء العدم لذاته
والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم
بعد كونه موجودا واما ظن كون الزمان جوهرا قايما بنفسه مفارقا عن
المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه
التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون
الزمان مقدار الحركة قالوا لا يقع في بحث ذات الزمان تغير اصلا
ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت لها
قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل
انما من قبل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الرأي الامام حيث قال
في شرح عيون الحكمة ان الناظرين لمذهب ارسطاطاليس في ان
الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث
المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب

النسخة الناصرية

عندي

عندي في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه
موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات
الموجودات الدايمة المنزهة عن التغير يسمى بالسرمد من هذا الاعتبار
وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والمتغيرات
فذاك هو الدهر الدامر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات
متقارنة معه فذاك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون
فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد
مع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا الظن يفضح
بما سياتي من تحقيق ماهية الزمان لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد
المتقدم فيه مع المتاخر بحسب الذات وماهية تتعلق بامر متغير لذاته بعضه
فايت وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث
لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا
كيف ولو لم يكن الزمان منقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي يتقدم و
تاخر وهو مما يدفعه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما و
متاخرا بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض و
ذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان منقضيا متجددا الذي استحال
ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سيوح في عالم القدس
فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قايما بذاته مفارقا عن المادة وذهب
من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء

وانما مقدار

حركة الفلك الاعظم

في الزمان وكل شيء في الفلك والمقدمتان على تقدير حقيتهما لا ينتجان الا
ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة
فاستدل عليه بامرين الاول ان الزمان منقض متجدد والحركة ايضا
كذلك والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان واما
ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ المنقضي والمتجدد في الزمان كالذات
في الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور وبالعكس كما هو رأي بعض والثاني ان من لا
يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان هنا
وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا منها ان الزمان
يوجد في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة يكون اسرع
من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد يكون حركتان
معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة
ليس بدورة ومنها ان الحركتين قد يتحدان في الزمان وما به
الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في
زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى الفلكية وهذه حجج
اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب
اليه اهل الحق فيه ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الآلهيين
ولهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان
الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر فاذا صار موجودا كان ذلك
الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث وهو باعتبار

اقترانه

اقترانه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته
قد يوجد مع ذات المتأخر بخلاف قبليته كالاب بالقياس الى الابن
فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا توجد
مع جوهر الابن فاذا قبليته زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف
لازم لذاته فانه لبطل ايضا يظهر لبطلانه مما ذكرنا من ان ذات المتقدم
يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما
تقدم عليه ولا لنفس عدم المتأخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا
باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم وعدم اعتبار نفس المتأخر
اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم
الحاصل للابن بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما عليه بل
متأخرا عنه ولا لذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع : وبعد و
بالجملة لا بد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته
او كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلا بد لها ان
تنتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان
يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير
منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقا على لاحقه ولحوقا لسابقه
اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء الحركة وانتهائها
قبليات وبعديات متفرقة وتحصره الى متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة

على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون
ما هو المفروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال
ينصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم
والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة
القبل منه بعدا والبعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان والمراد بالزمان
الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي
اشار اليه المص بقوله اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
اي مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى البطاء منها
واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة من مسافة
البطيئة وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعاهما من
المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا
في الاخذ والترك وجدتها قاطعة لمقدار واحد من المسافة و
ان ابتدأت احديهما ولم يبتدأ الاخرى ولكن تركتا معا او
يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما يقطع مسافة اقل
مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة و
تركها امكان اي امر محدود يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها ببطء معين وليس هو نفس شيء من المسافة او الحركة
او السرعة والبطوء فان كلا واحدة منها يختلف مع الاتفاق
فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في المباحث

لا قبل جزء آخر منه لذاته

مسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر

المشرقية

المشرقية على هذا البرهان بانه قد اتفق فيه السرعة والبطوء الماخوذ
في مفهومهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك و
ليست هذه المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان
فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المط بهذا
البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه
كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان
ظ الآنية خفي المهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه
الامور والمناسب ههنا ان يقال ان الغرض ههنا اثبات
الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما
اجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان
في الخارج فان المنكرين لوجوده في الخارج يعترفون بكون شيء
مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على
ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا
فيمكن ان ذلك يجعل ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق
ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقيقته لا
العلم بوجودها وذلك من البديهيات انما هو هذا لا ذاك وهذا
الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا نقصت المسافة
بعينها او كل من السرعة والبطوء بعينه حصل امكانان متساويان
كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا واضافا في الوجود

المعية

ذهنيا

الغير المحصورة المسبوقة بالزمان

عينا او ذهنا والماخوذ في البرهان

حركات

اي الوجود

كثرة مختلفة في الاخذ والترك اذ فيهما جميعا والامكانات الواقعتين اخذ
تلك الحركات وتركها متحققة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة
والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا او
ذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة او النقصان
بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات
والمسافات وغيرها من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو
بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى
ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة
المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات
مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت
اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدار المسافة
او المادة المتحركة وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس
كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها
بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطأ وفي التجربة
بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدار المادة لكان بزيادته
زيادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض
عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما
في الابطأ حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل ما هو في الاسرع اقل مما

متساوية

المادة

في الابطأ

في الابطأ لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا
الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة
بزيادته فيلزم ان يكون الابطأ اعظم لان هذا المقدار في الابطأ
اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ لوجه لا يرد عليه شيء بان يقال
معنا لو كان هذا الامكان مقدار المادة يلزم ان يكون ما هو
الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار جسمه اكبر لقوة
الميل الطبيعي فيه كما سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار و
ليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطأ فيها وهو الذي
جسمه اصغر وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فههنا امكان
مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انه واما المطلب الثاني
الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة
لانه ثبت انه كمية متصلة فهو لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او ماهية
قارة من هيئات الجسم او يكون مقدارا لماهية غير قارة منها لا سبيل
الاول اي كونه مقدار الجسم او ماهية قارة لان الزمان غير قار
وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او ماهية قارة قيل لانه يلزم
ح ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له او مطلق المقدار للازم
او مطلق المقدار للازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة و
عليه العلامة القوشجي في حواشيه على شروح هذا المختصر بان الجسم اذا
تحرك الكمية يكون الكم الغير القار مقدارا للجسم القار ولا يبقى الجسم
يتحقق

ولكمية متصلة

بعض

بالحركة

ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي
الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه
نعم افراد كميته هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قاريته فرد من افراد
الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم
الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه في
زمان حركته وافراده متلبس بالحركة في ان كل لو احد منها فلا يلزم
في خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا
كان الزمان مقدارا للامر قار فانه لا محيص يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره
في ان كل ان فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار
لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة في الحركة هذا موافق لما ذهب اليه
شارح الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان
غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة
وكونه مقدارا للغير واما ايراد النقض على الكلام بساير الامور التي
قد تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة
وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع
الجسم بشيء وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي على ما ذكره في الحواشي الفخرية فمبني على عدم التفرقة بين
الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض واما ما به اجاب
صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة

الشيخ

النقوض

تدريجية

83

تدريجية لا انية لا يحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بشيء اذا
القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع امر منقسم لا
يحتمله الجزء فالحاصل في كل ان مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول
الخط من حركة الكرة على السطح كم لما عرفت من ان رؤوسها موضوع
الملاقات لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان
الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا نفي الملاقات
فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد
ذكرناها وما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا نفي الملاقات الآنية
الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقات الزمانية
بينهما عنهما فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل
عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتألهين على ما
حكاه المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع
البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا
نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع
البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات نفس
اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض العدم الذي وصف بالقبلية لزوال
هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا نفس شيء فرض سابقا غير
اجزاء الزمان هذه كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا
ولا نفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر آخر اذ قد يتحقق

بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع
مع البعدية يكون الموصوف بقبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان
زمان هف فعرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى
قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث
لا يشعر به لانه يوجد مع انقضائه وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون زمانية بالبيان الى بعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان
الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم
والحركة كالقول في الزمان وهذا احدى الشبهات للقائلين
بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم
عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها لا يكون زمانيا
والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر من التقدم
والرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث
لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده
حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل
ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان
لما ذكرنا من ان معروض الى العدم الذي بلا ملاحظة امر آخر غيرها

ولا بان

ولا بان الحوادث الماضية يعرض لها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما
لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه ثبوتيا خارجيا بل بان يقال
اما اولا فهو انا لا نم ان الزمان لو كان له بداية وجب ان
يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا
او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد
المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم
تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه
وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم
تاخره عن امر مقدر موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا
فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش
الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود مقارن له
او غير مقارن تاخرا زمانيا والكاف الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما
يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما
ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج
كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من
التطبيق والتضايف الوسط والطرف والجبيات والاعتذار بعدم وجود
اجزائه مجتمعة غير مغن في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه

فالحوادث الماضية بداية

حكما

اجزاء

محمد

في حد واحد ولم يعينها عند بعض في مدارك المحبوسين في
مطمورة والزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة
بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان
وما هو اعلى منها مجتمعة الشخص متوافقة الحضور ولا فقد ولا غيبة هناك الا
للامور المتخيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو
بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غايب عن مكاني فهو حاضر
عندهم في التصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني
والمكاني بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الآخر واما بالنسبة الى القدوس
الحق وضرب من ملايكته فلا يتصور شيء منها بوجه من الوجوه فاذا كان
الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا
فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقايل ان يقول لما كان المتناهي
والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان
الآخر بالفعل والكان بالقوة كان بالقوة فنقول الكان للزمان نهاية
في الوجود كانت نهاية لا محالة اما فلانه اما ان يكون وجود الآن
مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معية ومقارنة في الوجود مع الآن
وهذا باطل لان الزمان منقسم والآن غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة
واما ان يكون وجوده معقوما على وجود الزمان فيكون الآن بالفعل حيث يكون
الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل
والآخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سابق ايام التحصيل وقد عرضتها

التحقق

فالتجدد

85

على استاذي ادام الله عمره ومجده فافاد ان الزمان على تقدير
التناهي لا يجوز ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق
بمعنى قطع الامتداد في جهة ما وقد يطلق بمعنى تناهي العدد والعارض
للمقدار بسبب تجزيه باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني
المعنى الاول كما في محيط الدايرة فليكن الزمان ايضا من هذا
القبيل هذا اقول ويمكن الجواب عنها بوجوه اخر الاول انها
فيقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا اما
يكون التناهي بدايتها موجودة معها وهو ممتنع لامتناع المطابقة بين
بداية الحركة وآنيتها وان لم يكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والآخر
بالقوة فيلزم ان لا يكون شيء من الحركات متناهيا كيف الثاني ان
المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون له معنى غير نفس الاضافة وقد
يكون ذاته من مقولة الاخرى قد يوضع الاضافة وهو المضاف المشهوري
فنقول الكل من الزمان المتناهي والآن الذي هو طرفه حقيقة سوى
كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود
والاضافة انما يوضع لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما في العقل
الثالث انا لا نسلم ان الآن له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان
وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجب
وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يوضع له باعتبار تحققه في
العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعه مع الزمان وفرضه في العقل

شيئا

دفعه

ما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات
والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لكان فرض حركتين
متفاوتتين تنتهيان مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان
امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى ذات المقدور لزم انتقال
الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى
لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض
ممكن فلا يخ اما ان يمكن ان تبتدئ الحركتان العظمى والصغرى
معا وتنتهيا او لا يمكن ويجب ان تبتدئا معا وتنتهيا معا فلا يمكن ان
تختلف الصغرى عن الكبرى بشيء فيما تختلفت عنها هو مقدار وتقدم
وتاخير وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية
فيما مكان وجود الحركات المختلفة ليدل على وجود المادة ثم بعد
ذلك يستدل بوجود المادة على وجود الحركة والمحرك هو ليس مسلكا برهانيا
بل مبناه على قانون الجدل ثم هذا انما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين
المعتزلة حيث يفرضون امتدادا ثانيا بين الاول تع وبين خلق العالم
ويسمونه اللاوجود كما يفرضون فوق مجرد الجهات خلاء غير متناه
فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون
فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنعات بالذات
لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان
وليس قبل تعين الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يتمكن

تختلف

مدة

الجدل

ما هو المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات ص

الفعل

الفعل من فرض وجود الحركات او حركات فيها بل هذا وامثاله من مخترعات
الوهم وخرافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم
السطح الباطن من كل منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحيهما
ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد
خلاء او ملاء فوق المحدد وكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان
لا يقتضي مدة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور
محال فكذلك فرض الحركتين محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه
نظر حكمي بل على انه مسلك جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في
الهيات النجاة ان المخالفين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية
وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو مثال جدلي اذا استقصي قاد الى البرهان

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون الفلك
مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ما خذ الاشارة
والاشارة في الحقيقة تخيل الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على
سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من
المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في
الاجسام وهي المنطوية على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فاطراف
الستة هي الجهات الست التي تقع اليها الاشارة وهي قد يكون
موجودة متمايزة بالفعل كالكعب وقد يكون بالقوة والفرض كالكرة
اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار البعد

من مخترعات

اثبات

الوصل بين راسه و قدميه حين هو قائم وهو طول قامته بالفوق والتحت
والفوق منها ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع واثنان
طرفا الامتداد الوضعي وليسا باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله واثنان منها طرفا الامتداد
وليسا باعتبار شخص قامته بالقدام والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات
بل الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية
بان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق منها يظهر تلك
الحركة يمينه تشبيها بجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الغرب شماله
وسط شماله قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنان من هذه الجهات
الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع
يتوجه لبعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما ولبعض الآخر منها الجهة الاخرى
بالجبلة الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احدهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما
باعتبار اضافتهما الى الشيء الخارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه
فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه
بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع
بالانعكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق
تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها
تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها
الى ما هو خارج عنها بل كل منهما عند التحقيق جهة فوق او تحت

اعتبرت

اعتبرت معها اضافة الى شيء فصارت لها جهة والى مقابل ذلك
الشيء اخرى فصارت لها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا
يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالتحقيق جهة فوق او تحت
اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار انما
احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف جانبي الانسان ولهذا ينقلب
اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرناه اشار بقوله
وبانه اي بيان كون الفلك مستديرا ان الفلك مهما جهتين
متقابلتين لا تتبدلان احديهما فوق واخريهما تحت فان قلت لما كان
جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدميه بالطبع
فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الست وذلك لان الشخصين القائمين على
طرفي قطر من الارض راس كل منهما ما يلي تحتا بالقياس الى الآخر وكذلك
العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس راس كل منهما بالطبع هو ما يلي
قدم الآخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة الحاذية
له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الآخر اليه وكل واحد منهما
اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ما خذ الحركة
اي الامتداد الذي يأخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما
كذلك اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا
وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن ذات
وضع لما امكن الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن

الوضع ولو لم تكن موجودة لما امكن الاشارة اليها فنفي كلامه لف ونشر غير
مرتب فاندفع ما اورده الشارح المحقق من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة
المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم
في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا
يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه
او وجود المحل يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية
عنه آنيا لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية
فيما هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستقنائية المطلوبة في الكلام اعني و
لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك
بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة
علة غائية لحركتها بل الوصول اليها والقرب منها واعلم ايضا ان توجه
المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سوجد بالحركة وظاهر ان الجهة
لا تحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها
وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل
من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل
المتحرك الى اقرب الجزءين فاما ان يسكن او يستمر على حركته
فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد
دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ما ينتهي اليه الحركة
لوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان تحرك عن المقصد او الى

المقصد

المقصد فان تحرك عن المقصد لم يبق البعد الجزءين من الجهة وان تحرك الى المقصد
فاقرب الجزءين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في
ماخذ الحركة وقد اثبت هذا وتم حقيقة المقدم فنقول في بيان الملازمة ان كلا واحدة
منها اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة
ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في الامتداد وفي ابعاد موجودة جسمانية غير جوهرية
لابطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات
بل بامر آخر يتحدد ويعين وضعها فنقول كل تحدد الجهات ليس في خلاء لامتناع
تحققه ولا في داخل شخص ملاء متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم
يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متشابها او وجد فيه اختلاف ولكن
لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن
لا يكون اثبات تحدد الجهات لا يتوقف على الاستحالة وكلما كانت الجهتان
مختلفين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور
المختلفة بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام كالنار والهواء
بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض اخر كالارض والنار بالطبع
لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم اذا لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم
لا يجوز ان يكون تحددهما بشخص ملائين متخالفين لانا نقول هذا لا يستلزم عدم
تخالف الجهتين لان كل واحد منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء
لكن الحدود في الملاء الواحد فرضية صرفة وتعين بعضها لا يكون جهة منها
دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فيبقى الجهتان غير متعينتين

بالتأمل

اذا

هما متقابلان بالطبع وكذا الحال فيما فرض تحدد بها بتحيز ملاء واحد غير متشابه كما يظهر
الصادق فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة بنفسها وفي
ملاء متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه سواء
كانت اطرافا ونهايات له او لغيره كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك
وهو نهاية للخط المار من المحيط الى وخارجة عن الملاء المتشابه الذي هو الفلك و

بالمركز

التعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على التسامح وتقييد الملاء بالتشابه لمجرد
ما هو الواقع بلا توقف بيان الحط على ذكره ههنا ومتى كان تحدد
كك اي يكون الجهات محددة ومتعينة بأطراف ونهايات خارجة عن الملاء
المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او
باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي
ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة
الفوق لانهما متقابلان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحديهما بالطبع
هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احديهما ما يلي رأس الانسان بالطبع
والاخرى ما يلي قدميه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد و
يلزم من ذلك ان احديهما في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتسد
جهة السفل بالنسبة الى ما هو البعد منه عن كونها سفلا وصارت
فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما
اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري او
كل بعد يفرض انه البعد الذي لا يعاد من جسم ممكن فرض بعد البعد منه و

89

مرتبة من مراتب البعد ارجح بان يكون ذلك الجسم محددا اليه دون غيرها
واما اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكري لا يوجد حد يكون
غاية البعد داخلا عن محيط فان كل نقطة تفرض في المضلعات
اذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد آخر فان
الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيه
مائلة من النقطة الوسطية الى واحد من السطوح يكون البعد من الوسطية
بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقطة الوسطية لا تكون غاية البعد
بالنسبة الى سطح فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلا هذا
لا يرد ما قيل انه ان اريد بغاية البعد الداخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم
من حيث المجموع وان لم يكن غاية البعد عن كل واحد من نهاياته
فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز
ليس غاية البعد عن كل قطعة من كل محيط الكرة لانا نقول
الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف
تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبر لانتهائه
على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المتحققة غير معتبرة فيكون
المركز غاية البعد فيه فاذا كان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيط جهة القرب
عنه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهي التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد
به الا احدى الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل
فما فرضنا محدد الجهتين لا يكون محددا لها بعينها والا كان محدد الجهات

وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها محيطاً
ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها لم يكن فهو اقرب
من الاقرب من الاخرى فى بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
بل يكون غاية القرب من البعض الاخر فى الامتداد الواصل بينهما
ان يقال ان لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين منهما اصلا لان البعد عنهما اما الداخل
او فى الخارج اولا غاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد
الداخلى عن احدهما انما تتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه
فهى لا تكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخل فى احدهما خارج
عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى
الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة
واحدة متعينة بل يكون جهة الفوق جهتين مختلفتين لان القرب من احدهما البعد عن
الاخر لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المتباين له لكن الفوق جهة
واحدة متعينة يقصد بها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة وتركها البعض
الاخر فلا يكون متحددا بقرب جسمين متباينين لا يقال لنا ان نكتفى فى تحديد
الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار
البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويحدد بقرب كل
منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لا كما كل
تلك الجهات متقابلتين حتى ان البعد عن احدهما كالفوق مثلا فى

جانب

جانب يمتد الى الجهة الاخرى التى تقابلها وهى السفل وبالعكس فعلى
التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر
لاحتمال وقوعه فى السمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن
احدهما الذى ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من
جهتى القرب والبعد منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما ذكره
ولكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان
اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل الحط لان المحيط
من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لا فان لم يكن كريا لا يتحدد
به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان
المحاط به كريا او غير كريا لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه
لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكرى وان كان المحيط كريا فهو
كاف فى تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما ظهر وتوهم
الا دخل له اصلا فى تحديد الجهة من حيث انها نهاية جهة السفل و
بين الاعتبارين فرق وان خفى على بعض محققى الجهات يجب ان
يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة
الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير
منقسمة فى امتداد ما خذ الحركة كان الفلك كريا فيحصل الحط وهو المستدير
الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان
استدارتها فيحتاج الى لفظ آخر من الطبيعى او هندسى وللحكماء على كروية

الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية لو تدبر ذكرها الى التطويل و
اما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد
بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا
لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا
تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان متولدا
من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دوران
على قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل الدوراني
عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان ونقل
الشيخ الرئيس اعتذار كل من معشر كلام الفيلسوف منها ما قال الناصر الطوسي في نقد
كتاب السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية
في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يكون ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك
على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه
بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشنيع اذ يجوز ان يكون حركة الفلك اذا
كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على غير
قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور فيه ومن
الاقناعيات قول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق
بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه اقدمها بالطبع
واتمها بالذات واحوطها لما يحويه واحكمها في القوام واصونها عن الآفات
اما الاول فلان المتشكل به انما يتصف بالوحدة الطبيعية والمتشكل

بساير

الزوايا من

ذلك

سوالهام

91

بساير الاشكال انما يتصف بكثرة عارضة غير طبيعية الا صلاح والزوايا وكذلك
ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة واما اقدم مما بالعرض اليه اثبات
جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف
على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب المتقدمين فيكون اقدم بحسب الوجود العيني
العلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدا محدود وهو المركز وذو غاية محدودة
وهي المحيط وذو واسطة محدودة وهي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم
يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه يشتمل
على شكل يكون قطره منا وبالقطر وليس يشتمل عليه شيء مما هو مساو له
في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تع وانا لموسعون واما
الرابع فلان القانون الهندسي دال على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع
الكثيرة تنحل الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع متاتيا في الشكل الكري واما
الخامس فلان الجسم ذا الزاوية يخلو اطرافها عما يقومها على مقاومة المصادم
بخلاف الكري لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في
عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تع
فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم
الفلكي فلان الجرم الفلكي وهو اكمل الاجسام فحسبان يكون مختصا
بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية
الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الابانة عن الاحداث
والامام الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط لم يركب

بالطبع

معروض للدفعات لسبب عروضها للزاوية

من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة اى بحيث يكون لبعض منها طبيعة و
بعض اخر طبيعة اخرى فان لبعضها من الافلاك وان اتصلت بجزء منه
صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكنه ليس الباقى كما صورة مخالفة
لتلك الصورة كما فى المركبات العنصرية و قد يطلق البسائط فى الاجسام على
معنيين اخرين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس و
فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية و
المركبات المعدنية و بعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقدارى منه
مساويا له فى الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة
فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة
لا يوجد فى الجزء لو وجدت باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه
لما اشترط التجويف و طولانية الشكل و الحركة والسكون فى وضع ذلك
الاسم وكذا فى حده لم يصدق على جزئه غير مشارك له فى تلك الصفة دون
شارك فى اصل طبيعة فقط وفى اسم وضع لها وكذلك الفلك فان اسمه موضوع
للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزئه
لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل اقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة
مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك
ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر بيانه فى مبحث الشكل وقد حلل بعضهم المعنى
الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال
يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة فى المعنى الثانى دون الاول اذ فيها

اجزاء مقدارية هى العناصر و لا يشاركها فى اسمائها وحدودها اقول
التحقيق ان الجزء المقدارى يطلق على ما يكون مساويا للكل فى
الاسم والحد كما صرحوا به ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقدارى على ما حققناه
بل الجسمية كساير الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا فى شىء من هذين المعنيين
المنحل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هى العناصر بل العناصر
اجزاء الجسمية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاء ذاتية
حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما يوجد معها الصورة النوعية المركبة
فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم
والحد لطبيعة مأخوذة مع صفة لا توجد فى الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة
فى تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة الا
ومتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متوجه الى
جهة و تارك اخرى وكلما هذا شانه اى التوجه الى جهة والترك عن اخرى
على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متجددة قبلها من حيث
هو كذلك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تجددها وكلما
يتجدد الجهة قبله فهو لا محالة الجهة لان تجددها قبلها فلا قابل للحركة المستقيمة بل للحركة
ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واعترض هذا الشارح بقوله والفلك
ليس كذلك بل يتجدد الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تجدد

الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدود
يوجب كون ذلك الجسم متقدما عليها لان مجدد الجهة لما كان سببا لها يكون
متقدما عليها فهي لا يتصوران توجد متاخرة عن تلك الاجسام لان المتقدم
والمتقدم على المع متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك
المتقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محالان اما الاول فلاستحالة
كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق
محيط بساير الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلاء كما
سيجيء في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام
بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدود
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدود من حيث انه محدد
لا يقال بالتقدم الطبعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر
من غير عكس ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان
مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي
او يكون بعضها على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل
الى الاول والا لكان كل واحد منهما كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
الشكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد
الذي هو الجسم لا يفعل الا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة والا كان

اما ان يكون متقدما عليها او مقارنا معها على السرمد يلزم تقدم المحدد على الاجسام

على المتقدم

بهذه الصفة بل بحيث يوجد فيها من حيث انها ذوات الجهات

الفلك

فعله

مما لا زوايا له كالاشكال المفرطحة والخلق ففيه اختلاف البعد عن المركز
واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل
نوع واحد الا فعلا واحدا لكن يشكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن
الطبايع البسيطة او العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اقول يمكن
دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون
له مكان خاص ووضع خاص وهيولى كل منها ايضا لا يقبل الا مقدارا معينا
فالطبيعة اقتضت او لا مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت
بعد ذلك الشكل البسيط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل الخلف
بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض الفضلاء قد اراد ان يدفع
عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها
افتراق العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات
عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو من اقصى التاسع الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت و
افرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم
فضلت من اقصى التاسع الى المركز هيئة اخرى مفصلة بها انفصلت و افرزت
كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت فوقها كرة مجوفة ايضا هي الثامن وهكذا
حصلت هيئات في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء
من هذه الهيئات المفصلة المتضائفة الواردة بعضها على بعض بصورة
متوقفة ويتعلق لكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة

الفلكيات

لانه يلزم من ذلك ان الشكل البسيط

اعظم

المنافية

ولما كان بين تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور بالبوتي معية ذاتية لم يلزم
خلو جسم مرتب عن نفس او صورة تكون مبدأ ميل وضعي مستدير او انحنى
مستقيم وبهذه الصورة يتصور اقتران الكواكب والتداوير والخارج بتحركات
غير مصمتة او غير متشابهة انتهت الفاظه والعجب ممن ارتاضت نفسه بالرياضيات
الفلسفية وفني عمره في تحقيق المعارف الحكمية الالهية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه
بالكلام القياسي ولا هو بسديد في نفسه لوجوه من الخلل والخبط الاول انه
يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى
النفوس والصور الطبيعية غير الصور الامتدادية وانما اكتسب بالنفوس و
الصور بعد الاقتران بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت بطلان هذا القول
بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يستكمل
له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة
بل الابعاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى تسبق الابعاد الهيولية
كما يظهر بتبدل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل
الابعاد بالصورة النوعية الثاني ان تعلق هيئة مفصلة ببعض معين من
ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير
متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم
الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان
هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر وهيولى العناصر الرابع
انه يلزم ان يكون نفس كل كرة عالية اودن واخس من نفس كل كرة سافلة

يكون

لكون الهيئات الكمالية الفايضة على السافلة اكثر مما على العالية والظ
ان الجرم الاكمل يفيض عليه النفس الاشرف فحيث قاعدة جرم الارض يلزم
ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف
من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دايمة الحركة الوضعية عشقا
وشوقا الى المبدأ الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تقرر ويجري
عليه في الفلسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا يتشبه
به نفس تلك الكرة في تحركاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية
لذواتها فمن تلك الافلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول
الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها
المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من
الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال
المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا التحرير بالتصريح كما فعله السابع
ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان
ما سوى الارض من الكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان
لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن
ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور
بالبوتي من المغايرات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم مرتب عن نفس او
صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن تعلق النفوس او الصور
بالبوتي متوقفا على الفصل والاقتران يلزم صدور الكرة المصمتة

عن كل منها على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء
ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء
وبنا في ما هو الحق في الواقع ولو كان كل منها كرة يلزم تحقق الخلاء
في فروج تلك الاجزاء ولاستحالة ان يحصل من مجموعها سطح واحد
كري متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات
متلاقية بينها فروج مضلعة حسب تلاقي الكرات فلا يلزم من تلاقيها
سطح واحد كري متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروري
ليتحرك به جهة الفوق هف ولا سبيل الى الثاني والثالث لانه لو لم يكن
كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها منها غير كرة يكون
طالبا للشكل الطبيعي عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون داخلا
كما بين في مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال
لا يتاتى الا بالحركة الانية ومنع ذلك لجواز كونه دفعيا مكابرة
هذا خلف لانها متقدمة على التجدد تقدم الجزء على الكل فلها
مدخلية في تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة والكانت
تلك الحركة على دايرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متجددة
لا بها هذا خ بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة
متغايرة بعضها عن بعض لكان سطحه ايضا منقسما في الخارج
الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة تكون كل واحدة منها
قايمة ومتجددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة انية

على اي تحركان يلزم خلاف ما هو المعروض واعلم ان امكان
الحركة الانية في جسم يتوقف على وجود الجهة وتجددها بجسم اخر اذ على
تقدير عدم الجهة وعدم تجددها لكانت الحركة الانية ممتنعة فاندفع ما في
شرح القاضي من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها
وكذا ما في الحواشي الفخرية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان
الحركة المستقيمة لا القبول المفارق للعقلية والمستحيل هو فعلية الحركة
المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم
ان القاسر لا يكون دايميا فساد ما فيها الضمن ان اللازم ح
ان يكون المستحيلة في نفس الامر والكانت ممكنة بالذات واعلم
ان للفلاسفة في اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة
كونه محدد الجهات وقد مر بيانه والثاني من جهة كونها حافظة
للزمان وبيانه ان الحركة لما كانت دايمة فلو كان مركبا من اجزاء
متخالفة الطبايع لكانت اجزاءه مستدعية بطبايعها الى
الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان
قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزول بالكلية فيغلب عليها
~~قوة طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها~~
قوة طبايع الاجزاء ويتحلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا
وهذا الحكم وامثاله المذكورة في الفصول الاتية من احكام محدد
المكان والزمان لكنهم تعمموها في سائر الافلاك بنوع من الحدس

95

عاشر

واحد

الدينية

متغايرة

متداعية

بالتغير

بتفرق طبيعة الكل وتضعف لسببه قوى طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول

للمفارق

التحقيقية

لبساطة

في ان الفلك المستديرة قابل للحركة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة
احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ليس في طبعه ميل
مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من الاجزاء المفروضة
فيه قابل وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول
هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اذ لا يختص بما ان بطبيعته يقتضي حصول
وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي
جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة
تقتضي وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبائع
فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هف واما الثاني لبعض الافلاك على
الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب تعضيا لما علمت انها امور حاصلة من العوارض
لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضاتها
ليست مختلفة لمقتضيات بوسائط الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل
ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي
الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة للاجزاء الفلك
ليست من مقتضيات طبعها المشترك فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان
يزول عن وضعه ويصل الى موضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على
والا لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلة واحدة لئلا يلزم الخرق والالتيام
لعدم جواز المستقيم عليه كما في العناصر فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة
واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكان حركته

جانب

96

جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع
تساوي نسبته الى ساير الجوانب البسائط بوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا محال
واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك
لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان الغاية بالنسبة الى فلك
لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان نسبة كل بمبدائه المفارق الذي
هو معشوقه لا تحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا
المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون مقبول وضع معين للاجزاء حصول
لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر آخر والسالم لعلم بخصوصيته اقول هذا المنع
لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن
لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان
الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي
شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله وايضا اذا
تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن
دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط للقطب ويرسم الدايرة الصغيرة
والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعين هذه الامور
من توابع تعين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله بصدد توضيح الايراد المذكور
او لا بصدد ذكر ايراد آخر على الدليل وان كان الظ من كلامه هو الاخير

ولقايل ان يقول لان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا
من محدبه وجزء آخر قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالآخر
مع تشابه الجميع في الطبيعة فلتكن مقتضية لكون كل جزء من الاجزاء على وضع
مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك
لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاءه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني
بالجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو ممتنع بخلاف تبدل الاوضاع
للاجزاء المفروضة بالنسبة الى باقي جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة لو جب
بناء ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس في
لان جواز الحركة المستديرة على الفلك بمعنى امكانها في الواقع هو اول البحث
والتجويز العقلي الذي مرجعه مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده
على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين احدهما
فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى
ان يقال كون بعض اجزاء الفلك فوقا وبعضها تحتا امر تقديري حسبه
الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في
جوفها فان لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض خاصية
يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليسرية واليمينية
من ضروريات هويات الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية
فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة
لشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة فعلية في الفلك ان

قسم وما لا يكون

كانت

كانت الطبيعة الفلكية امرا لازما لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا
لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الاينية
واما الثاني فاليه اشار بقوله ايضا يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك
به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة تقتضي الطبيعة لو اسطها الحركة لو لم يعق
عائق او يعلم مغايرته لها لوجوده بدونها في الجرم المرفوع بالبد والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء والاولى وان لم يكن للفلك مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة
المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في
طبيعة مبدأ ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية او الاقتصار على الضمير او
ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخير اولى لما قيل المستدير
اقرب الى المستقيم من الخارج فلا يكون فيه ميل اصلا والميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا
فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث
بدون تلك الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا
لها فثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان وفي هذا المقام
وامثاله سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي لشيء لا ينافي
امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لامتناعه الذاتي كعدم المعلول الاول
فانه يمتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب تعالى مستحيلا لذاته
فامكان الحركة المستديرة للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها
التي هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها
يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الخطري بخواص احكام الوجوه

الميل

ونقول

الا انما يطرد في الابداعيات وهو ما فوق الكون دون عالم الاتفاقات
والاسباب العارضة التي قد تمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويعدق عما
يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل الاسباب التي هناك ذاتية والامكانات
فيها كاشفة عن وجوبات ناشئة عن علل ذاتية واما كاية امكان العدم
للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت له في
نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن الجعل غيرها وفي هذا
الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة
كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن
لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شرور فساد في النظام فهو واجب الصدور
من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتقتير فبهذه القاعدة
يثبت هذه المسئلة ونظايرها ولا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها
مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع
الغرضية وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدا ميل مستدير لما قبل
الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج
لتحرك بتلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان
حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عايق طبيعي والاول عديم العايق
مع عايق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العايق
الذي المثل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك الزمان الاقصر له نسبة مقدارية
لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار حركة وكل مقدار

من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولكن زمان ذي الميل
يكون عشر زمان عديم الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل آخر مثله اضعف
من الميل الاول بحيث يكون نسبة الميل مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فلا محالة
غيره فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية او بمثلها في زمان عديم
الميل مثل مسافة حركة عديم الميل لان الحركة يزداد سرعتها وينقص ويقصر
زمانها ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها
في الجسم المعين وفي المسافة المعينة فكلما كان المعاوق فيه اقل كان زمان
حركته اقصر وكلما كان الميل اكثر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص
شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان
وازدياد شيء منها ولا ينقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة
الميلية ما لنقص من الحركة هف واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة
كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة القبول
والاحتمال فيها لا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد به النقض
على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان
في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو ح واعلم انه لا بد لكل
حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل
حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الثالث
الصح وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفتا في احد الامرين

الباقيين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الآخر منهما على تلك النسبة
فان اتفقا مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفا في الباقيين كانت
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا
اتفقا في المسافة واختلفا في الباقيين كانت نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقا في الباقيين
كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى
هذا فوجود الميل الاول وعدم الميل من الاجسام الثلثة لا يمكن اتحادهما
في احد الباقيين فعرض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار الزمان كما قاله
غيره وهو اللازم لاتحادهما في المسافة وعلى التقدير فالخلف لازم
هو اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما
في واحد منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم امكان ذي ميل
يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين
لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل
يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز
توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا توجد بدونها ثم الحكم
بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عددية ممنوع
بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات والزيادة والنقصان
في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه
بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة

ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة
الجسمية فكذلك الميل في تنقيصه وازديادة فانه وان بلغ غاية
الضعف له اثر في المعاوقة غاية ما في الجواب ان معاوقته تكون
خصيصة والحال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة
والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في سائر الاحكام كقبول
المساواة والمفاوتة والمعاقبة والمقدرية والتشارك والتصمم و
الفوق بينه وبين المقدار يكون تلك الاحكام في احدهما بالذات
وفي الآخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان
يكون يمكن ان تكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان نقول
بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق والقوي بازاء معاوقته فحينئذ
يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما
يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور
يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق
اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو
امكن لم يلزم من فرض وقوعه الحركة مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين
الآخرين على النهج المذكور امر محال وهو تساوي زماني حركة ذي المعاوق
وحركة عديم المعاوق ولما لزم وقوعها في زمان محال لا لكن كل حركة فهي
انما يكون في زمان الضرورة ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا

وهو الحق ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية
لزمان على التقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية له في
نفس الامر فالجزم حاصل بذلك وح فينتظم ان يستدل هكذا
ايضا لو وقعت حركة من الجسم القديم الميل لكانت في لا محالة
وان يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي الطرفين
وقوع المعاوق وانه محال فلم يكن في زمان وهو الصحيح فوقوع الحركة
من الجسم القديم الميل مطلقا محال وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين
منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه آخر وهو تحقيق ان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فيستحقها واحدة
المعاوقة ويختص بها احدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما اختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف
زمان الحركة بعد انضياف ذلك اليه ولا يلزم على تقدير ذلك الخلف المذكور
وتوضيح ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه عما وجه
لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها الشارح وغيره هو ان قول
المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا فمنوط البطلان
لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء وما لا ينفك عن شيء لا يتصور
اقتضاء ما امر بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا
في الاقتضاء وان عني به انها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطوء
كنسبة الجسم الى تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة

الى حدود

الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصل في البسائط 100
من الانواع ولا يقوم الجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا
بحسب الذهن الا بالفصل وما لا يقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا
اصلا وكذا الكلام المراد منه ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من
الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين و
هو محال اذ زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها
حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة الا المطلق واما القدر المعين منهما
فانما يقتضيه الحركة المخصوصة والكلام المدعى ان الحركة مطلقا
~~المنتزع عن العلائق زمانا~~ فنقول ان الحركة مما يقبل الشدة والضعف
بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور ماهيتها الا مع حد من تلك الحدود
فلا بد في تحصلها في ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون
هو الطبيعة لعدم التفاوت فيها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة
كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية مرتبة بقوتها الخيالية يكون
ملائمة لها فينفعل عنها الميل بحسبها وبحسب الميل يتحصل الحركة على حد معين من
السرعة والبطوء لعدم وجود الحد للحركة اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تحصل حد ملائم من الحدود والنسبات
ميل نفساني بحسبه يحصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما
لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائم وغيره فلا يتصور فيها ذلك بل هي
بحسب ذاتها لها وان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية ايضا

اذا فرض القاسر على الجسم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له
ايضا بالملايمة وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا
متفاوتا ففي كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا تقتضيهما وحالا
يتحدد بها فالتفاوت الذي بسببه تتعين الميل وما يتبعه من مرتبة معينة من
مراتب الحركة سرعة او بطوء يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء
كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي
والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء
والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويحوجه عن اقتضاء ذلك
بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدأ الميل
الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا
كما في مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في الميلين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان

بازاء القلة في احدهما
والكثرة بازاء الكثرة في الاخرى

على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا على عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما في الزمان واخر مع معاوقة يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف
لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا
في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير كلامهم على وجه
يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المصنف لما
استشرانه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المحال المذكور انما نشأ من امر
آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في
الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المحال انما يلزم من فرض
الجسم الذي لا ميل فيه او من الميل الذي نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث هو
فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا
المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة
احد الجزئين فيرجع هذا الى استحالة حركة عديم الميل لا الى استحالة حركة
ذي الميل على النسبة المذكورة كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما
يكون بعد تحقق التنافي في الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان كلا منهما
ممكن والمحال اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء
فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المحال انما يلزم من فرض

تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون ح فالفلك لما كان قابلا للحركة
المستديرة فوجب فيه ان يكون مبدا ميل ولما امتنع فيه مبدا الميل
المستقيم كما سياتي فثبت ان مبدا الميل فيه مبدا الميل المستديرة وهو
المط واما الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول ايضا ان الفلك لا يكون
في طبيعته مبدا ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة
ممتنعة عليه كما سبق عليه فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا ضائعا و
لا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه
تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستديرة فلا يجوز
ان يقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي
الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه
بالحركة المستديرة هذا خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه
الجسم الى جهة لكن المستديرة لا نم انه يقتضي صرف كل الجسم عن الجهة لزم
تحقق التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء
وهو ممنوع واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه
بالتامل فلا منافاة بينهما كما قيل في الحوادث ففي غاية السقوط كما يظهر
واعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة
والسكون تا عتبار الخروج عن الحركة الطبيعي والحصول فيه فلم
لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضي ميلا مستقيما
بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما المحال اقتضاء

الطبيعة

102

الطبيعة امرين متنافيين بالنظر الى ذاتها والجواب اعتبارين فلا الثاني ان
الكرة الحاوية متحركة وضعية وينية فيكون فيها مبدا ميلين مختلفين
او لم يكن فيها مبدا احد الميلين لما قيل ذلك الميل من خارج على
ما مر والثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته
منها الى البحر ايضا مع ان احديهما الى المركز والاخرى على المركز
فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم وتقتضي
ميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبدا ميل مستقيم
من الوسط وهو ظ لها ايضا مبدا مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات
الاذناب وغيرها والخامس انه قد اسس حاتم الحكماء تمهيدا لحل بعض الاشكالات
الفلكية كبيرة محيط وصغيرة مماسة محاطة لها على نقطة مشتركة بين
سطحيهما بحيث يكون قطر المحيط ضعف قطر المحاط والنسبة بين حركتيهما
في السرعة هذه النسبة لكن على التقابل فاذا فرض مركزاهما ومركز
الكوكب في مبدا الدور على خط مستقيم هو قطر المحيط ففي تمام الدورة
يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم من هذا
ومن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على
نفسها اجتماع المثلين المتنافيين والجواب عن الاول فبان اقتضاء
الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو
الكون في المكان الطبيعي فالكان ذلك الكون غير حاصل فذلك الامر
يستلزم حركة تحصله فاقتضاء السكون ليس الا ان السكون امر وجودي

اقتضته الطبيعة في تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضي الحركة بل اقتضت
نفس ما اقتضته اولا فلم يقتض الا شيئا واحدا هو الحصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميلين الوضعي والاينيي فهو اقتضاء امرين متغايرين
لانفكاك احدهما عن صاحبه والضامن الاين ما هو طبيعي لطلبه المتحرك
على الاستقامة وليس من الاوضاع وضع يطلبه المتحرك على الاستدارة
ولهذا لا يكون الحركة المستديرة طبيعية الجسم بخلاف المستديرة كما ستعلم هذا ما
ذكروه في الجواب وانت تعلم ان السوال ان لم يورد بطريق النقض بل
اورد بطريق المناقضة بان يقال لانم استحالة اقتضاء الطبيعة الواحدة
امرين متنافيين وكيف والحال انه واقع في الطبيعة العنصرية فلا يتمشى فيه
هذا الجواب لانه كلام على السند اللهم الا ان يدعى مساواة السند للمنع
فيندفع المنع باندفاع السند ويصح الجواب واما عن الثاني فبانا لانم ان الكرة
المدحرجة ذات طبيعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبيعة هكذا قيل اقول
الاولى ان يقال ان الكلام ههنا في الميلين الذاتيين ولانم ان
الميلين في الكرة المدحرجة ذاتيان بل احدهما وهو الميل المستقيم فيها ذاتي
لان حركتها المستقيمة ذاتية والكائنة بالعرض الاخر وهو الميل المستدير
اي غير حاصل بالذات وكما ان حركة كل الجسم حركة وضعية ذاتية بل هي
حركة جزئية حركة اينية عرضية كما في الفلك كذلك قد يكون حركة جزء الجسم
اينية ذاتية على وجه خاص مستمرة لحركة وضعية عرضية كما في الكرة المدحرجة
وبه يخرج الجواب بعينه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حركة

الطبيعي المستقيمة

الواحدة

في ان حركة الكرة المدحرجة بالعرض

الكلية حركة

حركة الى السفل كيف هو

الماء على وجه الارض لا يكون الا على سبيل الانحدار فيكون طبيعيا لانه
في الحقيقة ولو لم يكن الموضع الذي يتوجه اليه اخفض من الموضع الذي يتوجه عنه لم
يتوجه اصلا **فصل** في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام
اعلم انه قد تفرعت على المسئلة السابقة اعني ان الفلك ليس في طباعه
ميل مستقيم عدة مسائل فيها ذكره المص وهي اثنان عشر الفصل بها
الاولى ان وجوده عن صانع على سبيل الابداع لا بان يتكون عن جسم يستند
اليه وكذا تقوده على سبيل الفناء لا بان يعود الى جسم آخر وهذا معنى قول
كبراء الفلاسفة ان السماء غير مكونة ولا فاسدة لكن العامة من المتفلسفة جوزوا
هذا المعنى الى الحدوث والفناء مطلقا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
سواء كانت هناك هيولى تقبلهما اولا وامعنوا في الالحاد والقول بقدم العالم
والثانية انه لا يجوز عليه الخرق والالتيام اما الاولى منهما وهي انه لا يقبل
الكون والفساد فنبهنا بقوله فلانه محدد للجهات قال السيد المحشي ان الثابت من الاحكام
ليس الا للقدر المحيط من المحدد واما ان غير القدر المحيط منه غير قابل لهذه
الاحكام فغير ثابت لما مر ولعل المراد بالمحدد المحيط اقول فساده ظاهر لان
المحدد لما ثبت لباطنه لا يكون بعض اجزائه كائنا وبعض آخر مبدعا او
يتعلق فيها قابلا الخرق والالتيام وبعض آخر غير قابل لهما الى غير ذلك من
الاحكام اذ لا اولوية في ابعاض الامر المتصل الواحد كما قد علم مرارا
ولا شيء من المحدد للجهات بقابل للكون والفساد واما الصغرى فظاهر بيانه في
الفصل الاول من هذا الفن واما الكبرى فلانه لا شيء من محدد بقابل للحركة المستقيمة

لا شيء من الفلك لا يقبل الكون والفساد

الجهات

وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان
من محدد الجهات يقابل الكون والفساد واما الصغرى فقد ثبت في الفصل
الثاني واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحالة جزء
ولصورته العارضة جزء طبيعي لما مر في الفصل الخامس من الفن الاول ان
كل جسم فله جزء طبيعي قيل هذا غير كاف في المغايرة بين الجزءين بل يحتاج الى ضم
مقدمة اخرى هي ان الجزء الواحد لا يقتضي طبيعتان مختلفتان نوعا وهو ممنوع
من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لجزئها انما هو بواسطة ما اقتضتها
لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى
ذلك الجزء بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا مخالفة بينهما بحسب الحقيقة
بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية باللواحق الذاتية
لها دخل في اقتضاء ذلك الجزء وما كل هذا حسنا نه اي الكل من صورته الكائنة
والفاسدة جزء غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة
الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب الحيز ههنا يجب حمله على الاعم
من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التسمية والنقطة في مستقره
لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان
حصلت في حيز طبيعي فالصورة القاسرة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز
غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انها لا تقبل
الخرق والالتيام فنبهنا بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بحركة والفساد
حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون
بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة
المستقيمة

104

المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف من اخرى والجهة
منحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم
ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد
قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور ويبقى ههنا احتمال ان يحصل
فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه
بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة الحيتان
في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة
حول مراكز افلاكها اي لا تسرع ولا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع
ولا تنعطف وقد دفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة
للخرق وقد برهن على كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبدل
الاجزاء فان لم تحس فليس جزء المخروق له بالنسبة الى الآخر بجامع ولا جزء لها
عن اجزائها وما يشعر لنفسها قوة في محدبها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة
لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت تحس فلا بد من التألم
بتبديل الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب للالم
واذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بجزئها كما يتوهم بعض الناس فكانت
في تعب دائم وسيدهم على ان الامور الدائمة غير الممكن على الاشرف لا يصدر
عليها انتهى قوله الشريف وهو عندي من البراهين القوية والكهان عند غيري
من الخطابيات بل كما هو دون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه عدة
من الايجابات بنائية عنهم لمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المحقق

واجيب عنها

هي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعة عن قبول الفصل
لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب
الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء والا لقبل الحركة المستقيمة الثالثة
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا
نمو له ولا ذبول لانهما فرع التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا توليد له
لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد فيما لا يمكن لقاء شخصه والفلك ليس كذلك لدوام
حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ
المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر
ولا يتصور شيء منهما الا في السادسة انه طبيعة خامسة اي لا حارة ولا
باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا
رطبة ولا يابسة لاستلزامها قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال
بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبتت بالبرهان في الجرم
الاعلى المحدود لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدود عند بعضهم كما
كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية
او السبعة على الاختلاف القولين اشتمال الكل لاجزائه وله نفس واحدة
ناطقة محركة بالحركة الارادية فيما هذا الرابع الا يخ في تعميم الاحكام المذكورة
للافلاك الباقية الا تكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال فصل في ان الفلك المحرك
على الاستدارة دايما بعد ما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
وانه مقدار الحركة وهو ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان

التي

التي لا غير منها لتحفظ الزمان ويقوم هويتها اما ان تكون مستقيمة ابدية
او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان يكون
الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاول فلاستلزامها البعد الغير المتناهي
او الانقطاع كما في الابنية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي
لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكاين الفاسد لا تحفظ الزمان لا جايز ان
يكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او
تنعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة
المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا بدل لها من سمت غير متناه
وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون
باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جايز
بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما الثاني فمع انه لا حركة
الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على
نفي وجود الحركة العظيمة وقد استوفينا فيه من الكلام ما يفي بالمرام
ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت منتهية
قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون مقتضية لا
حركة مختلفة [illegible] بها الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل
الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المستديرة من الطرف المذكور
بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان
كل حركتين مختلفتين تكونان لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل

للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجودة حال الوصول لانه يفعل الاتصال
حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الاتصال لكونهما متضايفين فلا
يتصور تحقق احدهما بدون الآخر وفعل الاتصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم
يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الاتصال
حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال
الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع الحط اقول
لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا
او غيره وليتنقل الكلام اليه ولنسميه ميلا وكلما كان الموصل موجودا لم يحدث
فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتضادين
لان ما يفعل الاتصال من حيث انه يفعل الاتصال ينافي ما يفعل
اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة
واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا
لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدأ الحدافة او
الحدافة وان كان الحق واما الحلقة التي يجري شخصان متخالفان
فليس فيها شيء من الحدافتين ولا شيء من مبدأيهما بالفعل بل كلواحد
من المبدأين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون
حاصلا بالفعل وقال الشيخ لا نصغ الى قول من يقول ان الميلين
يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه
بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى اسفل

الآخر

والمعكوس

والسبب

الانتهاء

الانتهاء بل فيه مبدأ من شأنه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق
فالحال اي الوقت الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين
من حيث الاتصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل
امر حدوثهما آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله تستلزم آنية
الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين واما لا ينافي
آنيتهما وضعا فيصح الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية
الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والجهة في
الآخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون
الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة
الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون الوصول ومعه آنيا بناء
على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث
الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول
امر وقتي مع لامية الاضافة لا صفة مع بيانيتها كما توهم لكونه
عدم المطابقة لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك غير ظاهر
الخلف كما لا يخفى فلنعوض عنه لو كان زمانا منقسما اياجزئين
مخيين ما يكون الجسم في احد طرفيه اي في بعض منه لم يكن واصلا
مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة
ايضا وكذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على
آنية اللاوصول بآنية الوصول لاجل ان رفع الآني الآني كما وقع

الجهتين

والحيثية

سبب الوصول غير الميل المنافي

بعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل في زمان يكون
بعد ذلك الآن والا يلزم تجاور النقاط وقد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها
تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني لولا تحصل
الا بعد الحركة والحركة مما لا تحصل الا بالزمان وفي الحواشي القوشجية
انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيان احدهما الحركة بمعنى التوسط
والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني لا الاول لما تقرر
من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة وان
فقوله والحركة مما لا يحصل الخ م وجوابه ان المراد ان الحركة
التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى وفي كل من السوال
والجواب بحث اما السوال فبان كلام مفهومي الحركة اي التوسط و
القطع زماني اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه
وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول م
بل الحق ان لزوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية
هي امر واحد واسم للحركة القطعية التي هي هوية اتصالية متاخرة في
الوجود عنه كما لا يخفى واما التمسك لانه لو لم يكن الوصول بان
الوصول آني فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان
تدريجيا لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شيء من الزوال فلو لم يزل
شيء من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شيء من الزائل

بعدشيء فيلزم انقسام ما لا انقسام له اقول فيه بحث لفضلاء
حلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي الآنات
في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذيات للمتحرك بانتهاء
حدود المسافة التي وقعت كل منها في آن من آنيات زمان الحركة
اذ البيان جار فيهما بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حينما
حققه الشيخ والشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن
من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة
والانطباق والمحاذيات وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان
متعين على نحو الانطباق عليه بحيث ينقضي فيه الاجزاء بازاء ما ينقضي منها
في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان
كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في الزمان لا على نحو الانطباق بل باقي
في كل جزء وجزء من ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث
آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث
ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او لا
ومن ذهب الى ان وجود الحركة التوسطية والزاوية وامثالهما وقياس
العدم الحادث بقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن
نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه
على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة والانطباق والتفاصل
وامثالها فاذن قد تبين مما تحقق من تحصيل القسم الثالث من الحدوث

ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى
يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الاطلاق
عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث التدريجي
الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول
واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول انات زمان حصوله
ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى
ومباينا له ولا تعددهما على سبيل التالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون
لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية
الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يحقق حدوثه بان يكون اول انات حصوله
فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور
ولهذا فلا ينتقض بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب للحركة المفارقة وبعدما ابطلها باعتبار نفس الحصول فهناك
والمفارقة لقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع
آنات ان يقع فيها ابتداء الرجوع ولهذا [illegible] ان يصدق على
المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو منتهى فان عنوان
المباينة طرف زمان المباينة يختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
بان يكون واحدا مشتركا بين زمان الحركتين وان عنوانه ما يصدق

الوصول

108

فيه على المتحرك انه مباين راجع تختار انه مغاير لان الوصول
وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة
وهو بعض حركة الرجوع منتهى فان كل ان يفرض في زمان وقع فيه
حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف
على كون اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية
الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم
يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية
الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا
يكون وجوده تدريجيا بل يكون آنيا غير منقسم فلا يخلو اما ان يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة كالحدوث الزاوية وغيرها فهو
القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو
كما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف
على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه
كلام المص بان يحمل الآني في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو
ما يحدث دفعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما يورده
القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان
اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول
حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لا بد بين كل

الذات

التوجيه

حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من
ميلين الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة لامتناع الوصول
والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأ لم للوصول والرجوع
آني والالزم انقسام الوصول والرجوع وهو باطل كما مر واذا كان
كل واحد منهما ان الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان
لا يتحرك فيه الجسم والالزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء
لا يتجزى وان لم يكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء
لا يتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها على المسافة
على الحركة المنطبقة على الزمان هف اعلم ان الشيخ الرئيس نقض
الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوق سطح مستو فان
الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون
وعند الامام مفروضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير
على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله
فيلزم السكون اولا ويمكن الجواب عنهما بالتزام السكون كما فعله الشيخ لعدم
جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاولى للون الحركة فيه على
وجه بان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين
وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية
اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية

او قسرية

او قسرية ولا مدخل للحركة العرضية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة الحافظة
للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان هذه المقدمة المذكورة
في هذا المط وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفصل الحدود مما اختلفوا
فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤن واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب
افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد من
الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاطناب والمط الذي
هو بيان ان الحركة الحافظة المسمى للزمان دورية لا يتوقف على اثبات
السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاصلة
للحدود والنقطة الرجوعية اولا لانقطاعه فيه ليستدون الزمان ايضا الى
الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في اتصال الوحداني
الآني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة متكثرة غير وحدانية
فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة
المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية
اما الاولى فلانقطاعها لانها لا يكون مستديرة كما سبق واما الثانية
فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها
بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي اتصال الوحداني للزمان
ثم

الشهاب

استنقض

الحضيض

قيل

غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان فالابد من وجود حركة مستديرة دائمة والحركة

والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات
لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال
كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة
للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة
اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المستحفظ بها اظهر
المقادير انية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة معدل
النهار من الحركة اليومية التي بها يتقوم الايام والساعات
والشهور والسنوات ومقدار ما يقول واحد واحد لقطع المتحرك بها
خمسة آلاف ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله
سبحانه اعلم بما يتحرك فوقه فاذن الفلك الاعظم لكون حركته
محلا للزمان يجب ان يكون متحركا على الاستدارة دائما وهو
المطلوب فقد علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الانية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الانية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجواهر التي هي الكون والفساد بحسب الصورة
النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها
وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين اعني الكمية والكيفية لاستلزام
امتناعها امتناع كل منهما بالبيان المذكور فاذن صح ان اقدم
الحركات كلها هي الوضعية بداية يندفع بها بعض النقوض الموجهة
للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح

الدوام

يطلع

مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة لزم سكون الحبة الرمية الى فوق عند
ملاقاتها في الجبل لا سقاطها من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى
حد الملاقات من المسافة وهابطة من ذلك الحد ويلزم منه وقوف الجبل في
الحيز حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فلجاب المص عن ذلك بان
الحبة الرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي
يصل فيه الحبة الى الجبل بعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند
ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة
الجبل لان سكونها آني اقول القول بتحقق السكون عند الملاقات
اما لجريان الدليل المذكور فالازم منه هو السكون الزماني لا غيره واما لاجل
عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون كالحركة
يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون كما تحقق
لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في
آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول اذ
ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية
وليس بينهما مانعة لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في آنها اللازم
بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة الرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول
لما كانت حركة الجبل من هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة
شخصية وحد ملاقاتها مع الحبة الرمية انما هو من الحدود الموسطة
لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات

110

اول

وان لم يكن القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة
بالمعنيين بخلاف الحبة الحرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية
فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة
وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الحد من وسط المسافة في شيء فلا
يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذا لم يوجد للحبة شيء من الحركتين في آن فيلزم
سكونها فيه قطعا ولا يصح الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاده
بعض الشارحين اقول حكمه بسكون الحبة وحركة الجبل في آن الملاقات
كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من
ان الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا غير منقسم في ذاتها لكنها
مما لا يتحقق الا في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نعت الانطباق والاكون
الآنية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود الحركة القطعية
المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شيء ومن نظر في
تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها
فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود آنية متاخرة وجودها عن
وجوده المتاخر عن وجود رأسه حق النظر علم انها لا يوجد الا في الزمان
ثم قال ذلك الشارح المتقدم في بيان تحقق السكون الزماني للجبل والحبة وفلا
في الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل
لا يتعدد الميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى
نهايتها يقتضي الحركة له كك فلا سكون اصلا واما الحبة فانها وان حصل

الآنية

فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون بينهما زمان السكون
بل هما يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتيهما هو الميل
الصاعد وعرضيه الآخر هو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل الحجر
المرفوع الى فوق بحبس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا
هو ميله الوضعي الحاصل له من جهة الرافع واعترض عليه الشارح الجديد
بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل الوضعي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما
يجاوره ويقاربه على قياس الحركة الوضعية وللخصم ان يقول ان
الميل الهابط للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد
للحجر المرفوع بيّن واجاب عنه السيد المحشي لقلة تسامح فاطلق على الميل
القسري الحاصل فيهما من جهة الجبل الوضعي لظهور ان الميل الوضعي لا يكون
حاصلا فيهما ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة طبيعي بلا شبهة
اقول اما حكمه الميل الوضعي في كلام ذلك القائل على الميل القسري فمستبعد جدا
لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحبة الواقع في كلامه مقابلا للميل
الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا والمقابلة
الهابط للحبة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا خلاف فهذا
ايضا على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحبة بانه طبيعي فليس بظاهر
فعلها للطبيعي ليس على هذا النحو من الانتزاع وان اختلج في صدرك شيء فاقرأ
الحبة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا
ايضا بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايضا طبيعة الجسم المقسور فانه في

انتهى

الرافع ميلا لها بعد هبوطه الذي هو الطبيعي وكيف يكون

السيد بقوله

الميل

بمقابلته

نه بحث الشه الجديد ايضا من كلامه فالخلل في كلامه تنحصر فيما ذكرناه فالقول بالسكون
الآني ثم يتحقق الحركة التوسطية للجبل في ان الملاقات وكلاهما بطلان علمت
في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان
انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا
يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها النازلة لذاتها
وعرضيها ولا منافات بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن
السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقات وان كانت الحبة ساكنة فلا نقض
هذا الصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بانتفاء
وقوف الجبل في الجولان والكان مستبعد الكن سباق اليه البرهان و تارة
بان السكون حاصل للجبل للحبة قبل تماسها الجبل لوصول ركنه اليها
والملاقات بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور
هذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولعل حجة منتفي السكون او
الى الطبايع والاجسام **فصل** في ان الفلك متحرك بالارادة يريد اثبات
ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبدا اقربيا لحركة الذاتية
لا الوضعية لانها لا تحتاج الى مبدا بالذات كحركات المتممات والمحولات
من الكوكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته
الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والثاني باطل
في المقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذا
واما بطلان الثاني فيقول لا جايز ان تكون طبيعية لان الحركة

هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملايمة ومع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة
في غير المستديرة كما في الحوادث الفخرية كلها مكابرة لما سنذكر وذلك
112
ان كل واحد منهما في الحركة المستديرة مح اما انه لا يمكن ان تكون هربا
فلان كل نقطة احداثا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك
الوضع واكتفى بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجه اليه بعينه
لما انتقل عن الشه الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز
باعتبار الاغراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع لما سيعلم تحرك عنها
الجسم بحركة المستديرة فحركته عنها توجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه
هربا بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها بالطبع فلزم ان يكون الهروب
عنه بالطبع من حيث كونه هروبا بالطبع مطلوبا بالطبع وهو مح لان
الهرب عن الشي بالطبع استحال ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة
المستديرة الارادية بان يكون وضع مرادا او غير مراد في حالة واحدة
لجواز ذلك اذا كان لمبدا تلك الحركة اختلافات اغراض ودواع
كما في غير الفلك اذا كان المبدا من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان والبقاء
امر كما يتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سياتي بيانه قال
الشه الجديد لا نم ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى مثله
ضرورة العدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم **اقول** ترك امر
شخصي وطلب آخر من نوعه بعينه لا يستند الى الطبيعة عديم الارادة
وايضا فان كل نقطة او وضع فرض ثابتا وفرض هرب الجسم الحركة الوضعية

عنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبة اي طلبا
لحالة ملايمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع
استحال ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة نفرض في مسافة الحركة الطبيعية
المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه
في الحواشي الغجرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام
في التوجه اذا اخذت استغراقية ليلا يجري في المستقيم وتارة بان التوجه
اليه بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود بفرضيتها لا يتوجه
اليها كك اقول والاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة
لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محالة
اما في الكيف كما اذا تسخن الماء بالغير واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح
مرضا واما في المكان كما اذا انقلب الحجر الى حيز الهواء وكذا لك اذا
كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية
بحسب درجات القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقطة معينة كانت
مع حالة مخصوصة غير ملايمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك
الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء
العلة لم يبق تلك العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا
لشيء واحد ولان الطبيعة اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحال المطلوبة
اما وراء الحركة ويتوسل بها اليه واما اذا كان المط بالطبع نفس
الحركة فلا واجب في المشهور على ما هو في بعض الشروح مذكور بان

الحركة

الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي 113
الى الغير فيكون المط ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نم ان
الحركة ليست كالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابدي الذي
ليس له كمال منتظر الاستيفاء الاوضاع والا يوان على التعاقب
يكون حركة مطلوبة لذاتها لانها نفس استثبات نوع ما يمكن ان
يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ
في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعة لجسم الا و
يكون الجسم على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كك و
بازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا انتقل الجسم بالحركة عن تلك
الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا
فلا يخلو اما ان يصل اليه ويتلبس به اولا ولا سبيل الى الثاني لدوام
الشر والتعطيل في الطبيعة دايما وليس في الطبايع شيء معطل على ما
توجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو مستلزم
للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فما قيل من انه لا يلزم
السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة
فيستعد لارتيا حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له
حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دايما اقول وهذا
ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن
الاعتراض السابق والمفروض ذلك والمستديرة الفلكية ليست كك لعدم

انقطاعها على اسلوبهم وللاجابة انها تكون قسرية لان القسر على خلاف
ميل تقتضيه الطبع فحيث لا طبع ولا فرد لان الفاعل في الحركة القسرية
هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها تلك
القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند
الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة
فاذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية فهي الارادية وقد ورد في القرآن
والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في
فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله
والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها و
في الصحيفة الكاملة لمولانا علي ابن الحسين عليهما السلام قوله في مخلوقاته
القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف
في فلك التدبير والتعبد والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا
يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية
حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعل الحيوان
بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على
طريقة واحدة مستمرة لا يتفرقان اختلاف الافاعيل لازم
اختلاف الاعتبارات المنبعث عن اختلاف الدواعي والاغراض
لا انه لازم لنفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه
والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد

ولهذا

ارادة بديهية ودرجة تامة على ذلك بين الارادة بالطبع

ولهذا وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفيه الشيخ بان وجودها
في جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجزئها فان الشيء المحرك لها وان
لم يكن قوة طبيعية كانه يقتضي طبيعي لذلك الجسم غريب عنه وذكر بطليموس هذا
المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال اذا طلب المختار الافضل ولزم
يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك بعباس احمد بن علي الاصفهاني
فقال اراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة التي تختار اما القوة النفس
الناطقة التي فيه واضح مع ذلك من التغاير والاستحالات لزوم النظام الذي
هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره
وطبعه ثم اكد صاحب الثمار قدس الله نفسه وروح روحه وزاده بيانا فقال
ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في
الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للممسك مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة الحركة لانه القوة الحركة
يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا
ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل و
ذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعة لانه ليس بنفسي ولا من خارج ولا بارادة
او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك
ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان طبيعته فيض عن نفس
متجددة بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة

وقد بان ان ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة **فصل** في ان القوة المحركة
للفلك يجب ان تكون مجردة عن الالة لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا
بالارادة اراد ان يبين ان الفلك انسان كبير يعني ان مبدا حركته
ليس قوة حيوانية منطبعة في الجسم بل هي مجردة عن الالة ذات ارادة كلية لا
يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف
كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الادلة المذكورة في
اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبدائها او من جهة غايتها
وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل
وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا
فانه لا تمول ولا تغذ اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا مزاحم له
ولا خرق اذ لا فساد له ليكون غضبيا والاغراض كلها حيوانية لا تخرج
عن هذين فلها مراد عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال
من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر
عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدا حركته نفس
مجردة اذ الفعل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عند الحكماء
ان العقل الكامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر العقل
للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارابط بالعلم
الطبيعي اختارها المص وقال على هيئة الشكل الثاني لان القوة
المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية

كذلك

كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما
الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة
تقوى على غير المتناهي من الافعال وكذلك ان تعلم ان النهاية واللانهاية
انما يلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقداري او منفصلا وهو
العددي والمقدار نفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقداري والعددي
في الازدياد فقد يمكن فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء والذي
ليس من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او
بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى
بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني
فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة
والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها
انما يتحقق ويعلم بفرض رماة تارة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وقطوعه
فيختلف لا محالة اذ ينتهي قطع سهام مسافة معتبرة ثم يفرض رماة
متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجواهر فيختلف ايضا ازمنة
حركات سهامهم في الهواء ثم يفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة
صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة
فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان
يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا
بامتناع ان يقع جسما على سبيل المباشرة او مباشرة الا ويتصور اسرع منها

مشيرة مصيبة

اقصر

العقل

تحريك

قوة اشد فاذا حرك الواجب تع جسما يجب ان لا يتصور حركة اسرع منها و
هو باطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في الازمان وهو محال
والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل فغير المتناهية منها ما يقع عليها في زمان غير متناه والاختلاف
الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية
منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية بحسب الشدة فقد علم مما ذكر ان
مبادي حركات الافلاك وان لم تكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية
عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى
فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على غير متناه
لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية
فيها وانما قيدنا بذلك لان الكلام في الافلاك فلا شك ان قواها اذا
كانت جسمانية كانت كذلك لمباطنتها ولئلا ينتقض الحكم الاول بالقوى
النباتية والحيوانية الحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة لتقسم
فيها وهي قابلة بحسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها
جزء للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على حد
اثر الكل بحسب ان يكون نسبة جزء القوة واثرها المقوى عليه في جزء الجسم
الى كل القوة واثرها المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله بكذا
ما قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار و
ذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة تقوى

116

على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والا لزم ان لم يكن اثر
جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شيء
اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا
للكل في الحقيقة وقد تبين ان الاجزاء المقدارية كذلك هف او يقوى على
مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها
في التاثير هف ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء لاثر كلها انما كان
بالنسبة الى كل جزء الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم
منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء
الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وانما كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء
القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل و
انما يلزم لو كان تاثير الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا سبق ان
الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى
متخالفة بعضها يعاوق بعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في
جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره
لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل نسبة الا في الحركات
القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع
الامور الخارجية عن طبائع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها قال الشيخ
في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
قبول الاكثر للتحريك مثل قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون

احدهما اعم والآخر اطوع حيث لا مخاوقة اصلا انتهى فقد ثبت انه
ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة المحركين
كنسبة المحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء
كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان
القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان
كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما
ان يقوى على جملة متناهية من مبدا معين او على جملة غير متناهية والثاني
باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدا على ما هو زايد فيلزم الزيادة على
غير المتناهي المنتفي النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض
وقوع التحريكين من مبدا معين هف واشبه ما قيل في فايدة القيد
الغير المتناهي بالمنتفي النظام هو ان المراد يكون منتفي النظام
ان يكون امتدادا واحدا ذا اجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة
على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من
الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمسيات الغير
المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه ينطرق فيه الزيادة على
غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة
غير النهاية لازدياد احدهما على الاخرى لا من حيث ان مجموع
كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها
بل من حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار

صيرتها شهورا وسنينا والخراجها عن نعت الاتصال والاتساق
فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة الامتداد
الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام
الخارج مختلفة الى غير نهاية فلا محالة يكون كلها واحدا من احاد بعض
الانقسامات مشتملة على عدة من احاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا
يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين
اي هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة
فلا يمكن الزيادة على الغير المتناهي باعتبار الاول دون الثاني
وقد يفسر اتساق النظام بعدم الانقطاع ويعني بالزيادة على الغير
المتناهي العدم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة
على الغير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها كالسلسلتين من الحوادث
الغير المتناهية مبتدئين من مبدئين مختلفين والدليل عليه ان الحصر لم
الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لمساعدة على دلالة اللفظ
عليه ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدا واحد كما فعل الحصر مغني عن ذكر
هذا القيد قيل لانم ان التفاوت واقع من الطرف المقابل للمبدا المفروض
حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يكون التفاوت القوي محصورا في الخلل
لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت
القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق
في امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قوتين احديهما

نسخة مختلفين

يقع

الاخرى في شئون متساوية تحركها في مسافة غير محدود واستويا شدة
وعدة فلابد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق في
الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلابد ان يقع في الطرف
الآخر فعلم ان الجزء يقوى على حملة متناهية والآخر مثله فالمجموع
لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات
متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية لا لما قيل من ان
القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الانفكاك
في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل الا
بزعمهم بل لان الانقسام الخارجي لا يكون كلها واحدا
كمن احاد بعض الانقسامات مشتملة على حدة من احاد بعض اخر كما
كمن المشهور وكذا نصف الحركة ايضا لكل واحد من الانسان وعدمه
متخالفين اي هويتها الانفصالية وباعتبار العدة العارض للاجزاء
كمن الموضوعة فلا يكون الزيادة على غير المتناهي منها باعتبار الاول
كمن دون الثاني ودون تغيير اساق النظام لعدم الانقطاع ولو في بالزيادة
كمن على غير المتناهي لعدم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه
احترازا على غير المتناهي في جهة تناهيه سواء كان خارجيا او وهميا
لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاحتراز الفرضية الصرفة لا
اثر لها لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز لا
يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات

وغيرها

وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي
سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها
معا والالزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها
كل يوم اجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان تناهي
القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا في الحال
فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم
بتناهي القوة من جهة الزيادة انما يكون بسبب وقوع التفاوت في
الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق والجواب الحق هو ان عدم
التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما
يوصف شيء بهما وبالاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين
والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي
ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابل لها بل قد يكون وقد لا يكون
فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المتزايد الموجود فذلك
لامر آخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة تناهيها واذا اتضح هذا فنقول
في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث وازديادها
كل منهما في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر
واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيتين
للتفاوت فيها بحسب طبيعتها لما كانت متحدة المبدا في امتدادها فلابد

التفاوت في جهة الاخرى الموجب لتناهيها في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني
هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون
للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما
حاولت تحريك جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها الى
تحريك جسمها في مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل طائفة في تحريك السماء مبدأ عقليا مع انهم
حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن
مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية
كما ستقف عليه واجيب عنه بان التحريك السماء مبدأ بعيد هو العقل ومبدأ
قريب هو النفس فيكون بزوال التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون
للتحريك مبدأ آخر عقليا اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية
علة غائية في حركات الافلاك وماهية العلة الغائية هي علة فاعلية
فاعلية الفاعل وعلته غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ
بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان
للفلك محركين نفسا وعقلا فالمراد الفاعل والغاية فهما مبدأ
ان قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس او عقل فالمراد
الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى
الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة
غير متناهية الفعل واليه ترجع ما في الحواشي الغجدية من لزوم انقطاع

الزمان

الموجبة

جسمها

الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم
بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للتحريك
والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزؤه غير متناهي الحركة
يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة
الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتناهيين
فيلزم انقطاع الزمان هذا خلف والجواب ان الهيولى الاولى
ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع
الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها
بل من جهة حصول الصورة او الهيئات فيها فمعنى كونها قابلة
للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة
او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متناهية
لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك
قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها
وكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا
القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية
او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل
لامتنع ان يكون القوة المنطبقة الفلكية ملاصقا للتحركات الفلكية
الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما
ان القوة الجسمانية الفلكية لا يزال تنفعل عن المبدأ العقلي وتفعل

المتناهيين

في الفلك والممتنع على القوة الجسمانية التأثير الغير المتناهي على سبيل الدفعة
والاشتغال لا التأثير الغير المتناهي على سبيل الوسائط ولا الانفعالات
الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع احدهما لا يودي الى
امتناع الجمع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا
موضع بيانها الايراد الخامس دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة للكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة
لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي
المحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة للافلاك
الكلية لا يوجب تناهيها بحسب الشدة ولا
الشدة ولا يجري مثل ذلك في جزئي القوة بالنسبة الى الكلية لتناهيهما واتحاد
فانها
مهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات
مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها
لاختلاف جواهر مبادي الامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة
بالسرعة والبطوء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض
لو خلقت وطبيعتها لكان يوجد من قوتها سكون دائم والجواب عنه بان
السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مفيد لانه
يجب ان السكون عدمي لكن لم حصول الجسم في خيزه عن مقولة الاين
وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوة الطبيعة
فالحق في الجواب عدم تسليمه واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في
اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه دليلين احدهما

هما قوله ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما لكل قوة مسافة وحركة
اخرى متناهية فلزم ما بينهما بالضرورة النسبة وكون السرعة حركتها وبطوئها
فنسبة الغير المتناهي ~~لا فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع احدهما لا~~
~~يودي الى امتناع الجمع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة~~
~~فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس دورات كثيرة مما يقوى عليه القوة~~
~~المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين الى اثره نسبة~~
متناهي التأثير الى متناهية والثانية لو لم يفرض قوة تحرك جسما على مبدأ
مفروض حركات لا تتناهى ويتحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا
عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت
المدة بالضرورة والا استوت القدرة على قليل المانع وكثيره وهذا محال و
التفاوت في الآخر اقول في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما
مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوة المجردة
فيلزم ~~الا~~ ينسب حركة غير متناهية الى غير قوت واحد سواء كانت مجردة
او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو ان
التفاوت بين القوتين الغير متناهية والمتناهية في السرعة كما مر فكون
القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية من جهة
الاخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم
الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس
في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم بحركة قسرية بقوة

غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير يساوي الكبير في قبول الحركات الطبيعية
والاختلاف بينهما مع رفع المعاوق الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة
قوة وضعفا لا غير والله الخالق الامور علم **فصل** في ان المحرك القريب
للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك
مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات
كالقوة الخيالية لنفوسنا في كون منها محلا للارتسام الجزئيات الادراكية
الا ان الخيال مختص بعضو لا يتم له هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير
بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم ترجحان
بعض اجزائه على بعض آخر وتسميتها نفسا منطبقة من باب المسامحة
لامتناع كون شيء واحد واحد في اعني واذا تبين واستحالة تقوم
المادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية
الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي
فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة للشوق
المنبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل
لتلك الحركة ولا بد الضام التصديق بترتب الغاية او ما في حكم
التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فلحركته الاختيارية مبادئ
مترتبة البعد ما من الفعل قوة المدركة وهي اما الخيال والوهم في
غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة
الشوق المنبعث عن ادراك الملائمة والمنافرة وهو غير الادراك

لتحقق

لتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهية وهي مبدأ الجزم الاذعان
والاجماع التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان
بتناول ما لا يشتهيه كالدواء المر وكراهية تناول ما يشتهيه بسبب زاجر عقلي
او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعض الى ان الارادة شوق متأكد
وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا
تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا
يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الرابع
الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة
الارادية الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة
الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يترجح
منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح
ويرجح على اعتبار الحركات الجزئية الارادية اي الحركة القريبة للفلك لم تصور
جزئية وكل ما له تصور جزئي جسماني فهو قبل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل
مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجسمانيات الجزئيات
المجردة ترتسم في اول مناط الجزئية عندهم انما تحصل في الادراك الاحساسي
او العلم الحضوري فكل ما ارتسم في النفس فهو كما وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم اما ان يؤول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان
الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس شخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية المشخصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او

الذهنية كلية فيه باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلومة كلا لان الصورة
الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر
لاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين في الحقيقة كصورة الفيل والذبابة
او لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او
لاختلاف فيهما في المحل من المدرك وقيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف
الاعراض والسواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الصغر
والكبر ولا شك انه اما كم او ذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك
مع الاتفاق في الماهية ولوازمها لا يكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف
الماخوذة او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار وللداخل للعارض في ذلك لانا
لا نحتاج في تخيلها كبيرا او صغيرا الى اعتبار الواقع عارض في احدهما ليس في
الاخرى لا سبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيهما صورتا
شيء واحد فيكونان متحدتين في الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء
الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون
ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت
بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعلى هذا فيثبت
الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما
مرتسمة في موضع فيها صورة جزئية غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة
لا محالة في الوضع وهذا شاهد بفساد هذه الشكوك واذا ثبت

التنبيه

التنبيه عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن الباري مع تنزهه تعالى 122.2
الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان الجزئيات الجسمانية
غير مستندة اليه تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لا يسعه هذا المقام
الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصص
واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فممنوع والجواب ان التصور الكلي مع
المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورا
جزئيا والثالث ان الدليل لا يتأتى على امتناع ارتسام الصغير والكبير في
المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة
الحركة فيما لا مقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية
والجواب ان الحركة الجزئية لا تخلو عن التغير الجسماني باعتبار المسافة
لما تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة والرابع
انه لو كانت للفلك قوة يرتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا تتفاوت
الصور المرتسمة بالصغر والكبر وذلك لبرهان القوة المدركة في جميع اجزائه
وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانتقاض اقول ويمكن الجواب
عنه ان ادراك القوة المنطبعة الفلكية اما لحركاتها لان ادراكاتها ليست
جزئية وهي لا تتصور المحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها
نفس تلك الحركات والوجه يخرج بعض المواضع لارتسام صورتها فيه دون
فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة
الصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة

ن ص
التقدير

او لوازم حركاتها

لا يصح كيف

البطيئة في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس امر لتم في تلك القوس عظيمها في
العظيم وصغيرها في الصغير واما السوال في علة تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة
وبعضها بالبطيئة فهو لعجزنا السوال في علة تعين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه
وان كان الكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصورة الكائنة الفاسدة
وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها
الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض
ونسب العلويات الى السفليات مما يحصل به امتياز اطراف الفلك بعضها
عن بعض وبذلك يخص بعض المواضع بقبول بعض الصور والمقدار خاص منها دون
غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل امر لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت
نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية
لكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء على ترتيب من
وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية لكائنات متناهية فالكان الاول فيكون
هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة وقد بان الحوادث الغير المتناهية
وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذات مدركة
فيوجد الغير المتناهي من المترتبات المجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة
المتناهية ذات الترتيب والكان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث الغير المتناهية
متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور اقول لقائل ان يجيب عن ذلك اما على
راي من ذهب الى ان نسب مقادير تلك الحركات الافلاك بعضها مع بعض باعتبار
ازمنة عوداتها كما يؤيده الرصد فبان النقوش الكائنة في مدارك الافلاك

١ اسرتم
٢ وخصوصية
٣ معلوم
٤ عدوتيه

المنطبعة السارية في اجزائها متناهية ولا يوجب ذلك تناهي صور الكائنات 123
لوجوب تكرار الوضع الفلكي عند الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها
بعدم حصر مبلغ من الالاف الكثيرة على ما اشير اليه بقوله تعالى والسماوات
الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية
حاصلة في نفوس الافلاك عن مبادئها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة
والتكرار اي الحوادث يتزول ويعود الى شبه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع
اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية متنبهة بها عن
نحو كليات الاقترانات او صفويات الاستثنائيات اي كلما كان كذا او
كانت مما يتحيل الامور الجزئية وتخيل الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية
او الكبريات الاستثنائية اي لكن كان كذا او ليس هكذا فلها ان تعلم لوازم
حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث
الجزئية على الوجه الجزئي الحضوري وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب
ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوذاسف الناسخ
المنجم لامتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي من زعم ان نسب
الحركات الفلكية جميعها او بعضها مبنية بناء على انها اولى على القدرة
واعلى في الايجاد لعدم تكرارها وانحصارها ووجوب اعتقادها هو الاعلى والاشرف
في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد توقيفية
النسب مجتمعة الحقيقة ربما لا يدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب
المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ

١ س منتقشة
٢ الوصول

فقيل ان في راس كل سنة من سنين العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الفا
مما يعده المنجمون ينبت الله في تلك النفوس صورا ما وجدوه في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون
الاقرب الى الصواب هو الراي المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من المصريين
ويونان لان تلك العلوم الحاصلة في الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية
فان كانت كلية فليست مقصودنا من شيء لان الكلام من القوى المنطبعة
الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتقررها وعدم اجتماعها
لتعاقبها وبعضها بعض لا يحصل دفعة واحدة فاما ان يكون الجزئية اما التخيل
او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلا من
في الاول نظر لان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا وبحسب تعاقب الاستعدادات
والتوارد والانفعالات وان النسبة الصمدية اول على القدرة واعلى في الاكاد
فمحل نظر بل العدد الاشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقى الحاكمة بان النغمات
التالفة العددية النسب اشرف وغيرها وحصل ذلك الا كقولك النغمات
المنتظمة والاشعار الموزونة الا في القدرة واول على كمالات صانعها
من غيرها بعدم الحضار المنتظمات والموزونات واما الرموز الواقعة
فلها محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموزاته
الفن الثالث في العنصريات اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة

المتحول

الامر

الاول

جملة

النفوس

اقول

الغير

الحضار

وغيرها

وغيرها وهو مشتمل على ستة فصول فصل في البسائط العنصرية و
هي اربعة باستقراء اوايل المحسوسات ووجدان عدم خلو الاجسام
المستقيم الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المقتضيان اللتين هما الرطوبة للحركة اما من الوسط او اليه بالجهة
الغاية او لا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة
المقتضيان لقبول الاشكال يسيرا وعسرا على وجه الكمال او النقص و
امتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلتين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا
تركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت اربعة اقسام بارد
رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب
هو الهواء هذه امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات و
لكل واحد منها صورة مقومة لمية نوعية ووجود هيولاه غير محسوسة منبعث عنه
الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية النوعية
والا لشغل كل واحد منها ما فوق اخر في صورته النوعية بالطبع حينئذ لك
الآخر والثاني بط او لا يستقر شيء منها حيث استقر الآخر وهذا في الاطراف كالماء
اطرافا لمقدم مثلا واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة
المتجر تارة والمنجذ اخرى فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية
لانها ترجع الى مقتضاها قل معاون واذا قيل للماء الحار انه بارد
لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرودة عند زوال

الحاوة

الماء والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعدة الابخرة لما بينا سبها
من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد اى ينقلب بعضها الى بعض
بلا توسط او بتوسط واحدا او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب
كل منها الى الثلثة الباقية اثنى عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين
الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد لا
الآخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور
ان الستة الاول بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بتوسط او وسطين
ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجرام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان
الصاعقة مما تغلب عليه الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ايضا ان
قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلا شيء كالحديد و
ايضا قد جرى بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل و
فيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من
الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر للانخلاع صورها
والتلبس بها اثنان منها بين النار والارض واثنان منها بين النار
والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والنار
فاحدهما قوله لان النار ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض
المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية حجارية مشروبة تتحجر حجرا
قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها

اجزاء

تكمن

انقلاب الارض

اجزاء ارضية انقلبت حجرا اصليا بعد ما ذهب عنها الماء بالتحجر والنضوب
والا لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على احد من القصر لم يقع في اضعافه ذلك
تلك المياه الكثيرة بالتحجر ويوجب ان يحس منها كدورة ارضية غير محسوسة
لغاية قلتها للزم ان لا تكون الاشياء من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر
كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سيمكوه وهي قرية من بلدة مراغة
من جملة آذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع
من الارض خلق الله فيها معدنية شديدة التاثير في الحجر اذا صادفت المياه
تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هنا يعلم ما
نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شهدت في بعض البلاد اشباح
حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل
والتخطيط شيء واشخاص بهيمية وسائر امور تتعلق بالانسان على حالات
مخصوصة واوضاع تغلب على الظن انها كانت قوالب انسية
وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما
قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية سيالا فان لطلاب الاكسير في جعل الاجسام
الصيتية الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او السحق ملحا او ما
مجراه كالنوشادر ثم اذابته بالمياه والآخر ايقاعها في المياه الحادة
وتحليلها بها ثم ادامة الحيل عليها حتى تصير مياها خارجة عن الحجارية واما اللذان
بين الهواء والنار فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل تجاذب يصعد او

انقلاب الهواء

125

ارضية فانها ارضية من الحجارة

انقلب

التحجر

مياهه

لا يعوزها

اذا اصابتها المياه كداخته

حجارية

تكاثر

اليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو فتحيل اكثره او كله ماء ويتقاطر وقع
وهذا مما يشاهده كثير من الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو
كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء
جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الا
بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور و
ليست منها علة تامة بل لا تخلو في اكثر عن وجود المانع وفقدان
الشرائط فالمدعا ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول
الانقلاب التي لها مدخل في حصول الانقلاب الهواء ماء بما يتركب على
السطوح الظاهرة من الطبقات المكبوبة على الجمد او المملوة ولا يمكن
نسبة ذلك الى الترشح والا لما كان عند الكب لكان الماء الحار اولى لكونه
الطف واقبل للترشح والمشهور بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المتبخرة
في الهواء انجذبت الى ما كلها في البرودة اذ ليس في طبيعة ان تتحرك
الا الى اسفل وتخرق القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ذلك
ليس على سبيل الترشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه الانقلاب
الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل
الشمس او النار كما يشاهد من البخار الصاعد من الماء المسخن فان
اجزاء هوائية متكونة من الماء المتسخنة لاجزاء مائية لطيفة مختلطة بها اما
اللذان بين الغار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في
الحداد بين الحر في النفخ عليها وبسد الطرق التي يدخل فيها الهواء المحدث

فيض
فيستحيل
مذكور مذكور لحصول الانقلاب لا
انه كلما وجد وجد الانقلاب
وقد يمتنع الانقلاب
مسخنة
فانه اذا

فيه نارا من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق
وثانيهما قوله والنار ايضا ينقلب هواء كما تشاهد في المصباح فان شعلة
المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي على صورة خط
مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذلك علم ان المصير
لما ثبت انقلاب العناصر اي تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على
طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها الامر لتعم
وليلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود
الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب ليلا يلزم
انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه و
ذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور
زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول
ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تتحيل في
الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر لتتمثل
التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين
ولا مغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة
واحدة وانه محال ولا يخفى ان المحط الذي هو المغايرة بين الصور النوعية و
انما يحصل بزيادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه
بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية
والارضية بزوال الميعان والجمود غير متوجه لعدم كونه منافيا للمدعى كما تحقق

شبر
صور العناصر

ان المطلقين لا يتنافيان وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو
مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما في
المزاج الاولي او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القوشجي
في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي في نفس المزاج
وذلك لان المحوج الى التصغير هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا
لا يمنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه اعترف بان
مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة
واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله ان
مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب اذا وقع بينها نسبة على حد ما
كانت هي المزاج والا لكان المزاج الدماغ وبالعكس من مقولة الوضع
او المضاف وهو بط بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة
الدماغ وبالعكس تحصل لكل منها كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية غرض
موجود في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من
حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخر حيثما ذكره لا يوجب ان
يكون المزاج الثانوي الحاصل في كل منها حاصلا من تصغير اجزاء ذاتيهما
وان كانت تلك الاجزاء المتصغرة حاصلا لهذا المزاج واين هذا من
واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض لقوتها المتضادة
وقد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدأ لاثاره ومصدر
لافاعليه كما هو رأي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها

التي

التي حلت هي فيها ثم في مادة لا يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن
مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في ساير الكيفيات وفي العناصر فالمجاورة
شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع
مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا ما له نسبة المجاورة
اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة
بينهما لكان ابلغ والمماسة لهما اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح انما هي
بحسب تصغير الاجزاء فيقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا
تاما سببت كاملا بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الاخر كما هو المختار
عند الفلاسفة واشار المص الى اختيار هذا المذاهب بقوله لقوتها المتضادة
اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شايع وكثر صورة كل واحد
منها صورة كيفية الاخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد
بفعل صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة
عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من افاعيل
صور العناصر المتصغرة المماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين الاطراف
الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي
يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لم يكن متاولا للمزاج الثاني الواقع بين
اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحيث المزاج الاول بحيث
اذا نسبت الى اية واحدة من المتقابلين عدلت من الاخر فتستحسن بالقياس

الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة
في اجزائه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته
عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات
القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وهي الممزوج يعني ان هذه
الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدي الى الكيفية المتشابهة
المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا ومزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه
الاول انا لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون
كما في تاثير الشمس فيما يقابلها بالتسخين والاضاءة والاتماس بينهما وكذا
المبصر في الباصرة واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من آخر كما ذكرناه جاز
التفاعل ايضا بلا مانع عقلي في المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا
الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة
متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي
والتماس فلا يتجه ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك غير
محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المجرد والمهروب عنه الذي جعل
الكيفية فاعلة لا يلزم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة
انما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بنفسها
في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم
اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحارة المنكسرة وذلك لان الانكسارين
لا يجوزان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا

والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين 128
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية
فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عنه ان
الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها
مع الحادثة المنكسرة فالكاسران اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث
المنكسر فهي لا يجب ان تجتمع مع المنكسرة وان اريد به الصورة الفاعلة
فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الانسب بآرائهم ان يقال شدة كيفية
كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الآخر لا صورته في مادة ذلك الآخر
لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير
صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القائمة بعنصر آخر لا
يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر المنكسر الثالث لما احتج الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد وكسر الحار من برودة الخ ان يقال للماء صورة توجب الحرارة
وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة
هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب ان لا مانع من افادة الصورة الجوهرية
او في مادة جسم آخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لاجل كونها مقتضية
للحركة واعتبر ذلك الامر فيه بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة
الصادرة عن صورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر وقد علمت ان
الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر ايانا الرابع ان كلام الحكماء
مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفائضة عليه من

صح الماء

المبداء الفياض الكل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض
مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء
من حيث هي ليست بقوية من الاعتدال الغلبة الجزئين الشيئين عليهما والضد
ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب
الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي في اول شيء يتعلق النفوس به ثم
ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي
اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها
وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى
ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة
الى ان تنتهي الى جلد الانملة وغيره فحتم بجميع ذلك الشخص على النحو المذكور
في كتب الطب فهذا ومثاله ليس بخفي على الناظر في كتبهم ولكن من لم يحصل له
نورا فالله نورا انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير
مستقيم لان الشيخ قد صرح في مواضع من كتاب القانون بان الروح والقلب احر
في البدن خارجان جدا مايلان الى الافراط والخفيفان غالبان
على الارواح فما القول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما يباينه
قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام من غاية الاستقامة

وما صرح به الشيخ الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل عند التهاب
ذلك يقع غلبة الخفيفين على الارواح انها كذلك بالاضافة الى امزجة الاعضاء
ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ان غلبة الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك
الجسم ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما شاهد
نقطة الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام
الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية
فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن
اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع
الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا
اليه لان تعلق النفس للبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب فان قلت لما كان
تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان
الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبداء الكل والصورة الفائضة
عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور
لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الاستحقاق
صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك ان يكون المتمزج
محلا لتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه اقول

لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور ويحقق الحق في هذا المقام بحيث
يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم لنبدي اظهار شيء من خبايا
هذا المبحث الذي هو مضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس
بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه
ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي
ومنشأ تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المميز عن باقي الانواع و
تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان اعدل الامزجة
النوعية هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذلك النفس الفائضة
عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا
ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير
اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فنوبا لنظر الى الاعتبار الاول و
ما وقع من كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلق هو مزاج
الارواح فنوبا لنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين وهذه
المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء
صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو نسب
النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا واسطة اصلا
وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من
جميع الوجوه والجهات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
وذلك ان للعالم على هذا التقدير حيثين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة

اجتماعية

اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته
حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط
وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان
البسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور
ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود
الحكماء في اثبات العقول والوسائط او عدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى
الباري انما هو لتصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة
بعض اجزائه الا بتوسط بعض آخر ليلائم بصدورها او لا بلا مناسبة
احديته ومجده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من
هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال رويتك فيه لتنكشف لك كثير
من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه
اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة
او الى الحرارة فان كان الى البرودة كان الاحر منه اعدل وان كان
الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
وايضا من العلامة الدواني على ما رأيته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة عن ذلك ان الخارج عن
الاعتدال في اي طرف يفرض الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل
~~وكان الاحر منه اعدل وان كان الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا~~
~~الحال في الرطوبة واليبوسة~~ الحقيقي مركزا والبعد عنه الخارج الى الاطراف الى حد ما

بمنزلة دايرة وهو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره
على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسبة
الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح في كتبهم خلاف ذلك وهو الحفاظ
في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بالخارج ثانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك
انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات
عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح المواقف اذا فرض ان الاعتدال
الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة
خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك
من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي
روعي فيه قسط الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معتبرا رعاية النسبة
بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهمه الكاتبي
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل
من المعتدل الطبي وقيمه يتغير بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو
ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى خارج اخرى
على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج
بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد
المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول
لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا

يجب

يجب تحققها سواء كان في داخل النوع او خارجه وكون مراتب العرض فيما بين
مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج
المتصورة الوقوع في ساير الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب
كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ النسبة نوع
في الجميع وقد بقي في المبحث بعد محل تامل واما ثانيا فلا مرض غلبة العنصر
الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دايما
لخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة الى
آخر والاولى ان يجاب عن ذلك ان كون الاحر من الانسان او
الابرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الفاعلين انما
يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال المنفعلين وهو غير
معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة
المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار
العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر
باذن الله تعالى فحركتها وخلطتها حصل من اختلاطها موجودات اولها البخار
الدخان فاذا هيج الفلك باستجابة الحرارة وبخر من الاجسام المائية وصعد
من الاجسام الارضية وابقى اجزاء ما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار
واما نارية وارضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو
والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد
والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة

في احدى

في كائنات الجو

شيء

وانفجار العيون والهامل في بنار الحمام وعوارضه نعم العون على ادراك
ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبير فيما يرتفع من ارض معدة الانسان
الى زمهريرها عنه ثم ينزل منه في نوق وجه تعين على ذلك كثير
الامور الانفسية على الاحكام الآفاقية والمصنف اراد ان يشير الى
كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما
فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان
ما يجاوز الماء من طبقتي الهواء المنقسم اليهما باعتبار مخالطة الابخرة
وعدمها المنقسم كل منهما الى طبقتين باعتبار وصول شعاع الشمس
المنعكس على وجه الارض وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج
مع النار وعدمه في الاخرى يستفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة
الزمهريرية وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة
بوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده
اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد والبرد من شانه التكثيف اليه
في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا
اجتمع ذلك البخار وتقاطر للانعقاد الحاصل من التكاثف
الموجب للتقليل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر وانما يكون مستديرا لكثرة الحركة السريعة الموجبة
لخرق الهواء لمصادفته فيمحق الزوايا عن جوانب القطرات فيصير

مستديرة

مستديرة والكان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء
السحاب الرشية قبل اجتماعها ويشكل القطرات منها او لا يصل
قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل
قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجي الى
الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيتجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما
يسخنون الاعرف البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار
الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فان كان كثيرا وقليلا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا
ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
كثيرا او لتكاثف حتى كانه كتلة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد
لا ينعقد بل يكون مستديرا وسمي ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا لوصول
اولى حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل
فنزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها
الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يتجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع
وكلاهما ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يشبه
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما
تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد
الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام

البرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف
الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس في
السحاب بان يرتفع الجزء الدخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية
فيتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان مصعد الدخان اعني الشرة
لطفه وتشبثه فما صعد من الدخان الى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية
لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه تمزق السحاب
صاعدا او هابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هايل يزعج عاصفة هو
الرعد بتمزيقه السحاب وربما امتد ذلك لكثرة وصول الهواء وان
اشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية
وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار
بحيث يشتعل بادنى مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي
الحاصل من الحركة الشديدة والمصادمة العنيفة فان كان لطيفا
وينطفئ لسرعته كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت
لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية
على ما تبين ولذلك يرى حركة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار
لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب
في الكيس دونه الا ما يحترق من الذهب وقد اخبر اهل التواتر بان
الصاعقة وقعت في بلد ولا ينفذ شيئا من عمائمه الشيخ الكبير
عبد الله بن حفيظ فاذابت قنديلا كلها ولم يحرق شيئا وكان كثيفا عنيفا

نظفه وتشبثه

الهواء

سبب

منعنف

جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه وكذا اما
الرياح فقد يكون بسبب ان السحاب اذا ثقل بواسطة البرودة من الكثافة
الكرة الزمهريرية واندفع الى اسفل فصار تسخينه بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء
متحركا وهو الريح وقد يكون للاندفاع لعرض لسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها
اي تصعد مقدارها الموجب لحركة ما تحتها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة
بقوله فيصير السحاب من جانب الجهة الى جهة اخرى وقد يكون العكس
ذلك اي الانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي يزيد مقداره واعلم
ان نسبة التراكم الى السحب والانبساط الى الهواء من باب نسبة الشيء
الى ما يؤول اليه والا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في نفس الحركتين
لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفي كل من القبيلتين يكون مجاورا
يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة الضعف وهكذا شيئا فشيئا
الى ان يقف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله
الى الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عظمها
معاونة الحركة الدورية التي يتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا
ومن الرياح فوقانية وربما ما يكون سموما اي ريحا حارة واما
ما في الشرح القاضي من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه ظاهر له
قد صححها بعضهم بصيغة المفعول محرقا الاولى تامية لان موصوفه
مفرد مؤنث جمعه سمائم واما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه
في نفسه بالاشعة السماوية او لحدوثه من بقية مادة الشهب او لمزوره بالارض

النجار

المكتسبة

لحركة ما يليها

عند الموضع

الى جهة

اي التي يتوجه اليها الهواء

عظمها

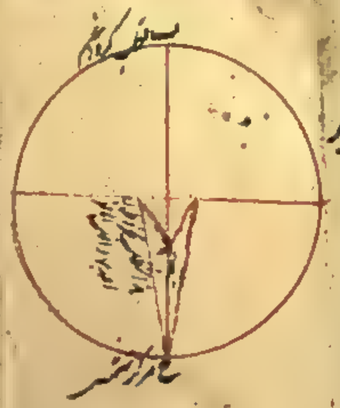
مقاومة

وجه الدخان

الحارة جدا لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين
تلتقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع
تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فتنضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوبعة
والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب
بل على بخار مشتعل فيرى نارا مدورا واما قوس قزح فهي انما تحدث
من ارتسام ضوء النير الاكبر اي الشمس في اجزاء رشية صقيلية متقاربة
واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعتبر عنه بكونها مستديرة لما صقالتها
فليرتسم فيها الشيء واما ضوءها فليقبل النير ولا يقبل شكله واما
تقاربها فليقبل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في
الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون
الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط
الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس
ووضوح ذلك انا اذا توهمنا على دايرة الافق من جانب المغرب
نصف كرة الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة قائمة عليه و
مركز دايرتها مركز الافق ليكون السطح المنعطف من هذه الكرة
مقبلا للشرق والذي فوق الارض منه انما هو ربع الكرة وان
النير قد طلع من المشرق ومر على نفس الافق الشرقي وان خطا
قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب

كرة

كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين النقطتين نقطتي
ج و ب مثلا نقطة د وانه قد خرج من البصر الى نقطة د خطوط
الى بسيط نصف الكرة الغيم المقابل للنير والتقت كلها نقطة على
ج ب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كما
فحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الاخر اذا
لم يكن النظر مركزا لذلك السطح الكري والا لانعكست الخطوط كلها اليه كما تقرر
في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيحدث المخروطان فاذا
فرضنا احدهما داخل الاخر وكانهما واحد وهو خط ج ب ورأس احد
هما داخل البصر عند نقطة د ورأس الاخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما
جميعا دايرة عامة تجري في كل جزء من اجزاء تلك الدايرة الشمس دون
شكلها فكانت تلك الاجزاء مستقيمة على هيئة قوس قزح ولما كان
سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر فيه من
نصف دايرة بالنظر وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه ويتبين بالبيان المذكور
ان الشمس اذا ارتفعت الى الافق يكون القوس اقل من نصف دايرة و
لانه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا الخط مركز دايرة
القوس الموضوعة على الافق الغربي واذا الخط مركزها كان ما يظهر
منها فوق الافق اقل من نصف دايرة وكلما ارتفع مما عليه نقطة ج
الخط مركز دايرة القوس ورويت كلها مايلة نحو الافق الى ان يخفى
ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس



مرتفعة ارتفاعا كثيرا على الافق فينحط مركز دايرة القوس انحطاطا
مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر في الشتاء وايام القصار في
انصاف النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل يمكن معه ان لا ينزل
مركز القوس نزولا يخرج معه جميع القوس وبمثل هذا البيان تبين انه
لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة لانها لا يكون كذلك الا
ومركز الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم
ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من
نصف دايرة واعلم ان البيان لا يتفاوت سواء قلنا بالقوة
وكذا النهالة امر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء
كاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس
القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كان
الشيء في المرآة يخرج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المص
لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه
الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس
خيال حادث عن انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس
ظاهرة رأينا ذلك وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت
امرا موجودا قايما بذاته لم تنتقل بانتقالنا وكانت بخلاف حركتنا
فيكون اذا انتقلنا يمنة لسارة واذا انتقلنا ليسرة يمينه وايضا فانا
اذا رأينا من القوس بمقدار ما دنت ايضا منا بمثل ذلك المقدار مثل ان

يكون

يكون بيننا وبينها نصف الف ذراع مثلا فنتحرك نحوها مائة ذراع فينحصل
بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في
المرايا ومما يشهد بهذا القول وبصدقه القوس الحادثة حول السراج
في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه رطوبة فانه لو خرج لمن يعينه رطوبة او
بصره ان يرى حول السراج دوايرا لوانها متفرجة وذلك ان الدخان الذي
يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن الخطوط النير من جميع الجهات فيتخيل
فيها تقريح فاذا حدق او قرب من الزيت تلك الدوايرة وكذلك ايضا اذا نظرنا
الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا رأينا الوانا
قوسية فاذا كان من الجايز ان يتخيل كمية القوس خيالا لا يستبد
وجود الشيء لم يمنع مانع ان يكون هذا جايزا في القوس الحادثة عن غمام
اختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المختلفة لوضع المقام
يستدعي مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما
يحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا رؤي متوسطا
ومخالطة الاسود حدثت عن ذلك الالوان الاخر فالكمان النير هو الغالب
روى الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكرسفي والارجواني وغلبته في الكرسفي اكثر و
في الارجواني اقل الثانية ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الانصباب لانا
اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من الغمام
الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون
فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود نسبة الغالب والمغلوب

نراه كراثيا فاذا تمهدنا نقول اذا راى البصر النير بتوسط الغمام على تلك
الشرايط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها وهو الدور الخارج
الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه الثاني وهو الذي دونه كراثي
لتوسط الاول والثالث في قلة السواد وكثرته والبياض وكثرته
والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه فاما
الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث
بنحو الانعكاس فانما يرى لمجاورته للاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان
الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور
الاحمر فيه بياض ما والكراثي ما يلي الى السواد رؤي طرف الاحمر القريب
من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا
يرى طرف الدور الاحمر الذي يلي الكراثي اصفر وقد يظهر احيانا
قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي
ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة
يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي
والذي يليه هذا احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكس الاخرى
واما الهالة فايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليها
بقوله مستديرة اما الصغر والصقالة فيمثل ما مر واما التكاثف
فلئلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف

فليقوى

فليقوى به البصر دون الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها
متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر و
راس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة
مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى
النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام
منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية
قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر
الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام والتي من الغمام الى النير
وهذه الخطوط متساوية كل نظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام وتلك التي من الغمام الى النير
بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط
المار برؤس المثلثات التي عند الغمام الى البصر دايرة اضطرارا فللهالة
دايرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا فاما البيان
الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا استحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء
انه قال تحقيق من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يوض
للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان
الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المجاور فهو
بالجاذبة من الغمام وكلما لطف الجزء المجاور للنير غلظ ما حوله فيرى
كالدايرة ومثال ذلك ان ينفخ بانبوب تراب موضوعا على تخت فينتشر
الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه في الموضع المحيط بالموضع

المحاذي له
بالمحاذية
تراب

الغرب وتحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في كونها تحت
القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو قوة استحالة الشمس لان قوة استحالتها
تحلل القوام الذي يفتقر لحدوث الهالة باكثر من تحليل القمر اياه اللهم
الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة ليلا يتحلل سريعا وحكي عن
الشيخ ورايتها ايضا مرتين حول الشمس دايرة اعظم من دايرة القمر على
الهوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها
كالكان والدايرة التي يليها سوداء فهو ان محور المخروط هو قصر الخطوط
التي بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في القصر فيرى
الموضوع شديدة الاستنارة واما في الخطوط التي يتوهم خروجها
من البصر الى النير فانها لا تمر اليه على استقامة وانما تقع عليه بعد ان
ينعكس من الغمام اليه وبعد المسافة فلا يرى النير من هذا الموضع شديدة
الاستنارة كما يراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل
الهالة كالخالي والدواير التي يليها اسود بياضها لان الابيض
موضوعا في جنب شيء هو اقل بياضا منه رؤي القليل البياض اسود
واما التهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار او الطبقة التي تقصدها
من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة النار والارض ومخالطة
الجزيئات وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فتحفظ
الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيف الحرارة و
ويبقى اشتعل فيه النار فانقلب الى النار هو ويلتهب لسرعة ولاستحالة

الاجزاء

الاجزاء الارضية نارا حرقة صارت غير مرئية فظن انها طفيت واليه
الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفئ فان الانطفاء يحصل باستحالة الاجزاء
الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا اشفاف انطفاء
ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول وامتداد الاشتعال فيه
قايس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الاول اولا ثم يتسبب
الاشتعال الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى
جانبه الاخر وان كان الدخان كثيفا لان الغاية تعلق بها النار تعلقا ما
فيحترق من غير انتقال وثبت فيه الاحتراق فرد وشب بحسب العلامات الهايلة
السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا وان كان نام الكثافة
وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا
لا ينطفئ اياما وشهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على
صورة زوابة او ذنب او رمح او قرن وربما وقعت تحت كوكب وكان
يدوره النار الدايرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب زوابة
او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض
فيحرق ما عليها بعضا فالملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث
اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من
غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احترقت تلك المادة

بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع
تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فالتحذر
اللهب الى فتيله واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا
احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة
فيتبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثرت وصول مدد
متدافع اليه بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض والفجرت
منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما لدفع تاليها سابقها او
للانجذاب اليها لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي
وقاض اليه وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون
خلاء فينقلب هواء ايضا ليفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر
واما العيون الراكدة فهي حادثة من الجرة لم يبلغ من كثرة موادها
وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما
مياه القنى فهي متولدة من الجرة ناقصة القوة عن ان تشق
الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع
اليه باوني حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البير وان حصل فهو القناة
ونسبة القناة الى الآبار كنسبة العيون السائلة الى الراكدة ويمكن
يكون هذه المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء
مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها اذا
اجتمعت بل هذا اولى ولكون مياه العيون والآبار والقنوات

بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عيونا
ابدلت البخار خاصة الجرة اجزاء ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل المنحلل منها
على الدور واذا غلظ البخار وبعض الادخنة والرياح في الارض
بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصاف منها وتكاثفها اجتمع طالبا
للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض
فتخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لاسيما
اذا امتزجا ممتزجا الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات
هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من العجزة جعل عاليها سافلها وربما
حدثت الزلزلة من تساقط عوالم وهدات في باطن الارض فيتموج به الهواء
المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض
الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية معينة منها دخان
وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطبة
الهوائية مزاج دهني وربما اشتعل بصفة الكواكب وغيرها فيرى بالليل شعل
مضيئة كما اخبر عنه الماوردي وجميع المذكورات وان كانت آثار الفلاسفة لكن لا
ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم عما علمت في مباحث الصورة
النوعية **فصل في المعادن** اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا تاما
وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد
ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق
للعناصر في كمال اول لم يترتب عليها كمالات اخرى من الصفات والافاعيل والصور
للمركبات ثلث اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة

للمثل عديمة الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورتها في نفس غاذية
نامية مولدة وادراك متحركة بالارادة وهي حيوانية الى كمالات اول متقاربة
في الثواني من الكمالات حسب ترتيبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج
الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية
اخرى الطف من الاولى فلذلك يصدر من الحيوانية من غير عكس وقد ينافي
عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب
وربما يتمسك بشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما يشاهد من الاشجار
كالنخل والبقطين وتمسك لاغتذاء المعدني ونمائه بما يظهر من الحجارة
من هيئة النار فاول المركبات التامة الامزجة هي المعادن الوضعية
حدوثا ان الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت
يتولد ما مر واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فيكون
منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل
البشم والبلور والزيبق والرصاص المسمى بالقلعي والاسرب
والصوب عدة من الاجسام السعجة الحاصلة من امتزاج الزيبق
والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق
شفافا غير صحيح وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت
وتولدت الاجساد الارضية اي الاجساد المعروفة بالجواهر
المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني
والاسرب والقلعي فان الكبريت والزيبق صافيان وامتزاجا

الى كان امتزاجا

139

امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب وان كان الكبريت احمر
غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص
والقلعي ردين لخديد ان قوي الاختلاط والتركيب والاسرب ان لم يقو
والكان الكبريت ~~غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج~~
رديا والزيبق صافيا واصابه قبل تمام النضج برد فاغذ تولد خارصيني
وان احترق الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولد الفلزات
بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال
الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبني ظنون اصحاب الاكسير

فصل

في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة
النباتية عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب مزاج
المركب الى الاعتدال قربا ازيد من المعادن استحق لان يفيض عليه
من المبدا الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية
كما اشار اليه بقوله وله قوة ارضية لو غذية عديمة الشعور كما عليه
الاكثرون يصدر عنها بعد ان يستوفي درجة الصورة المعدنية من حفظ
التركيب حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر
عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد
حيث هو لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن
الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات
الالات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز

حيث هو

واحد

والنوشادر مع اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت م

انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كما في عيل النبات والحيوان
من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل باعتبار العقل
فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور
الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد اما
من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او مبدأ واحد له جسمانية
مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض الثاني بان
الحركات المختلفة الجهات لا تصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان
الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا على
او بالطبع على ما صرحوا به والجواب ان ذلك انما هو في البسائط
واما في الطبائع المختلفة القوى كالحيوانية والنباتية فقد يتصور
حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة للمزاجين في امثال
هذا المقام اسرار لا يحتملها الحاح جمهور الانام وليس نفسانية
وهي كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على
وجهين كمال اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل في
ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان
وهو الذي يتبع النوع في افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم
والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم
في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على
الذات لكن يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسي لا المادي وقد
الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لا شك

المتخالفة

ان

ان النبات او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد اضاف
اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسامي
بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار قوة وبالقياس الى
المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة
التي بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا
وبالاعتبار الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا
لتوليف النفس بالكمال اولى من توليفها بالصورة فان الصورة
وهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التوليف
الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة
لانها تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال
وليس اعتبار احدهما اولى من الاعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما
معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية
متباينة بتمام ماهيتها وذلك مما يجب في الحدود بخلاف الكمال فانه
يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث
هو مبدأ الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يتم بها
الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب ان توليفها بجميع جهاته
اولى من توليف بعضها فاذا عرفت ان النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في
التوليف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت و
تحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة

ان نفعل والاخر ان تنفعل

ن ص
توليف النفس

طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال
ليكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصولها بصنعة
صانع والآل واحد الى الاولى رفعه ليكون صفة كمال لا صفة
جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل
واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية
وعلى النفس السماوية وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول
لجسم طبيعي لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النفس عم
اطلاقنا على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى
فيها واما النفس الارضية فالمذكور هاهنا وهو قولنا كمال اول لجسم
طبيعي الى مما يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره
لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او
في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف
يصلح جعله جنسا لها من حيث ذاتها لانا نقول المؤلف به ليس
ماهية النفس بل لها من حيث كونها نفسا واسم النفس لم يوضع
لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يوخذ
البدن في حدها كما يوخذ النبات وان لم يوخذ في حده
حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم
الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث
لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الجهة واقعة

تحت

تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقوله اول
يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه و
بالجسم يخرج كمالات الجوهرات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج
صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن فانها
وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد
بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها
آلات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس
الفلكية على رأي من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية
كالجوارح والمداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى
قيد آخر ليخرج عن على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذي حيوة بالقوة
اي يصدر عن الاحياء بالقوة والنفوس الفلكيات وان فرض انها
كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة
بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل
اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد
لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك و
التحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء
ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء و
ان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضا ما سوى
النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن

التوليف

عنه ما يصدر عن ج

فجوابه ان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بقيد الآلي فهذا
هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله
من جهة ما يولد ويزيد ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال للجسم من حيث
الجسمية كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص زعم المحققون
انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية
والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان بالعقل
والطبيعة لغا وان فسرناها بما يفعل بالقصد والارادة
النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات
يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الا
بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في
الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة الارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين
النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة
لا يكون موصوفة بما ذكرنا ما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة
وهو النفس الارضية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسما
يتناولها بسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى
شرح بعض قواها وهي اربع محذوفة واربع خادمة اما الاربع
المحذوفة فمنها اثنتان تحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته

الف م

احديهما

142

احديهما المشار اليها بقوله فلها قوة غاذية لا يزال تبقاء الشخص مدة
حيوته وهي القوة التي تحيل ما اجزاء الشاكلة للجسم الذي فيه فيلصق
به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والبدنية و
الحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط
الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تحل به عند
عدم الغذاء الذي يغذو او لضعف الجاذبة كما يقع في علة يسمى اطراق
الاطراق بزوال الدين لعدم الغذاء اخر الجاذبة
الاستسقاء وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءا منه و
قد تحل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو
لذلك يصير العضو مترهلا الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها
به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تحل به كما في البرص والبهق فهذه
افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون وحدتها
اعتبارية او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى لها
قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية الشاكلة و
اسناد الفعل الى السبب اورد لفظ نامية بدل منمية بخلاف القياس
وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل
بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان يبلغ الى غاية
ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على
تناسب طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فخرج به
الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل ان كلا من السمن والورم خارج

بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطر العرض
والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظم ونظايره من الاعضاء
الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجمع وتورم العظام عند الاكثر
وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا
فلانه ليست في البدن امرا واحدا بالعدد فيمكن في انقاض التعريف
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنان يحتاج اليهما
لبقاء النوع وهما المولدة فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة
هي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة او مبدءا قابلا
لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل ابدان عند البقراط ومتابعيه
المنفي عندهم متخالف الحقيقة متشابهة الامتزاج لخروجه من جميع
الاعضاء وتولده عندما يحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنفي المتولد
هناك متشابهة الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية
اعتبارية لان المراد بها كما هو المصرح به في كليات القانون قوتان
احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع سواء كان عملها في الاعضاء او
في الانثيين على اختلاف القولين والاخرى ما يهيئ كل جزء من المنفي الحاصل
في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه متخالفة الامزجة متشابهة
الامتزاج فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا وللعظم
مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة

الامزجة

الامزجة والامتزاج جميعا فبان يحيل كل جزء ويغيره الى ان
يجعل بعضها مستعد اللعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية
الى غير ذلك من الاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم
وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث
للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيها لكن خصت هذه بالاولى و
تلك بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة
وهما لتوحيد في المعنى عند كونه في الرحم خاصة لفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة
او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير
مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة
والمصورة يخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر
وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل
العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل
جميع ما دون الى الملائكة واما القوى الاربع التي تخدم الاربعة السابقة فيها
المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع فضله
اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل اما الاحتياج الى
الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون
بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة
والدليل على وجودها ان الام يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث
اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتميز وينصب الى كل عضو نوع عن

الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به
ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند
الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الخلو في آخر
القي مع كونه مقتنا ولا اولا وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن
باطن الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم الى داخلها كما يشوبه الانسان
وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان
الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل
والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يحصل
الاستحالة والتشبه ووجودها شاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة
على المعدة على الغذاء احتواء قويا مع سيلان شيء من ذلك الغذاء
وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع معه ادخال طرف الميل فيها
على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغتذية الثانية انما
تكون لما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد
تجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع ما لا يقبل
والا لادى الى السدد وثقل البدن بل بفساد وجودها ظاهر في حالة
والتعرز واراقة البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول
بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية
قوى لرجوع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم الى الهاضمة الكبد والا
الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبه لا غير

بعدم

يعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه
سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع
عد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل
وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وقال الامام الرازي
في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج
صالح للاستحالة الى الغذائية محدودة بالفعل هذا الكلام نص في
ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مجردة
للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة فللدم صورة نوعية واذا
صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
ان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقض استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية لا يزال
كذلك الى ان تزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان
احدهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية
فعل القوة الغاذية واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة
للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما يتحرك
شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة

وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان
الصورة العضوية وهي مستفيضة قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد عن
وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد فاذن لا فرق
بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان
المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل انما يقاس الى الغاية اي ما لاجله
الحركة الاعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث انه معد لا يكون
فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك
والمعنى بكونه غاية ان المقصد الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد
اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا
فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة
موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول
هذا كلامه وهو يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى
الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد
يكون من حدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية
لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل آخر لفعل تلك الغاية والذي ذكره
الشيخ لا ينافي ما ذكرنا وكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعلة القريب
وهو بالنسبة الى حصول غاية آخرة ليست من نوع فعله ولها
فاعل اخر على من المحرك القريب فالهاضمة فاعل لفعل الاحالة
والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة
غذاء

وح يكون كل حد فعله باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة صح

غذاء بالفعل وتجعل الصورة العضوية باعداد وهب الصور وعلم
ان في هذا الموضع سوالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة
والمصورة وغيرها قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء
الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة
بل قديمة كما هو رأي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث
البدن كما هو رأي بعض المتكلمين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى
النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل بجعلها من قوى النفس النباتية
المغايرة بالذات للنفس الحيوانية او الانسانية كما هو رأي البعض وتارة
بتصيير المصورة من قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا
ولا يخفى ما في هذا اضطراب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ
ام مدبر انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسائله انه كتب
بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان
هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن
الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة

بحصل ن

المسلمين

للام ن

لذلك لهون ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال
بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ
في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة لطبقات بدنه وهو
مولفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء
بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره
الحكيم الطوسي في شرح الاشارات في ايراد الاطلاع عليه فليراجعه
والنامية تقف من الفعل الا حين البلوغ الى الكمال له النشو يعني تغاذيه
يفعل فعلها وهذا يدل على تغايرهما تين واما ما اورده الامام
في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه
والتصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحسب كون
الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك
ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل
فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد
فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوتها على ايراد البدل
الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني
الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك لعود الامر
الى النقصان لضعف القوة وقلة في المادة وعظم في العضو فرد
يرد عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستبدان

الى المبدا

الى المبدا الواحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تولد كل عضو
من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق من الغذاء بمقداره الذي له عما سواه
واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة جهة
اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة زيادة جهة اخرى الى ان تعجز عما
سبق من شانها القوى الجسمانية فتعجز ايرادا البدل دايما وعن مصادمة
الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المودية لانطفاء الحرارة
الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان آلتها فيعرض
الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة
الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو كموت
الطبيعي على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية امرا آخر بطريق الغلبة في
الكم وبطريق القهر لمصادمته في الكيف اذ لو فرضنا فعل الغاذية دايما
فليس التحلل دايما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام الموجب
الاسباب المحللة في متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل الغاذية
فبالضرورة ينادي الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دايما
على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تحللت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في الرحم البدل لم يتحلل الاول
فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري
واقص العجب حيث ان المولود يولد اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا
يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة

فوق

عن

الموثر

لا يقاومه

اوعية المنى ثم في م

تخفيف
تحقيق

في تحقيقات رطوباته وندا او ابدا حتى يتهيأ للفقود ثم للانتصاب ثم
للشيء ثم لا تزال تفعل الى ان ينفي رطوباته بالكلية او تضعف ضعفا لا يقوم مقام
الغذاء فينطفئ الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت هو تعبية
سبب الحياة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم
يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم
لفناء الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحيوة
اولا وللموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب محتص من بين
المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا
من الاولين فجدان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة
اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشيخ المجيد ههنا بحث لانه
ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات
فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال
النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتهما مطلقا فينتقض
التعريف بالنفس الناطقة **اقول** قد اشرنا الى ان درجة الحيوان
مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس
النباتية كما انها مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور الافعال عليها
فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد
دون العكس كما انهما مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل ما هو

يدرك

147

يدرك للجزئيات ومتحرك بالارادات فاعل للافاعيل النباتية
فعلى هذا يندفع الايراد على اختيار التقدير الاول على انه لو اريد الشق
الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر لفعل الافعال
الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها
اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق
النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا
اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان وما
قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك
الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس
الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ما ذكره والا لم يبق فرق
بين الطبيعة والفرد فلا محالة للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط
لا شيء سواء كان بفصل او عرضي تكيف ونفوس الحيوانات انواع
متباينة بل المتخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي بمنزلة ذواتها
لا باعتبار حيثيتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلها من
الآلات بالقسمة الاولى قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى
محركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما الظاهر فهي خمس بحكم
الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان
مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن فيه احد الخمسة لم يكن
تصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك

اما المدركة

محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها
الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر
لكان حاصلاً للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة
في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع
وبين مقروع مقاوم لها انضغاطاً عنيفاً يحدث عنه صوت فينادي تموجه
الى الهواء المحصور المراكد في تجويف الصماخ ويموجه لشكاله نفسه
ويكاس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في
الشفاء والنجاة وقد نا هل حيث اقتصر في سبب الصوت على النوع
مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت
لا انه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف
شيئان الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماعنا للحرف
نسمع شيئاً واحداً فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزاً في
المسموع لا يخ عن مسامحة وقوله تميزاً في المسموع للاحتراز عن
هيئة لا يحصل بها التميز بين الصوتين تميزاً في المسموع كالطيب
والملايمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات
لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك

صوت

صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك
لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للكيفيات للافلاك
اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقول ويتعجب منها النفس
وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر
نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم
رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج
الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان
المتدليتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوازا الرائتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي المتباينتين ما نبت منهما يساراً والمتياسرتان
منهما يميناً على تقاطع صليبي ثم ينعطف الثابت يميناً الى الحدقة اليسرى
ويسمى الملتقى بجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون
منهم ذهبوا الى انه انطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية
التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرائية فاذا قابلها
مقابلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المقابل شيء ويميل الى العين بل بان
يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان
المرئي ح يكون شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بالثاني

وبان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا اجابوا
عن الاول بانه اذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي
هو الذي انطبع شبحه في نفس الشبح وفيه ما فيه وعن الثاني بان
شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة
الوجه في المرآة الصغيرة او المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و
اللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه
المناقضات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا
في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب
الذي يلي الراس مختلفة متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال
بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن ينثبت طرفه
الذي يلي العين ويضطرب طرفه الآخر على المرئي فيتخيل منه هيئة
مخروط والاشراقيون قالوا لا الشعاع ولا الانطباع وانما الابصار
بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه
الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشرقي على المبصر
فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من آراء الفلاسفة
الانطباع والشعاع تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة
ان العين جسم صقيل لوزي وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون
انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبر فظاهر واما الصقل فلما يشاهد من

الباصر

النور

النور في الظلمة اذا حك الجفنيه من النوم بعينه ولان الانسان
اذا نظر نحو الشمس قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من
النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين
من النور في ذلك الوقت وان غمضنا احدى العينين الشبح
منقب العين الاخرى فنعلم انه يملأه جوهر نوري ولولا
انصباب الاجسام النورانية من الدماغ الى العين لكان
تكليف العصبتين عديم الفائدة وثانيها ان الاحساس بسائر
الحواس ليس لاجل خروج شيء من المحسوس بل لاجل ان تاتيها
صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون مرئية الاشياء
الكبيرة من البعيد صغيرة نصف زاوية ولا يتاتى الا مع القول بكون موضع
الرؤية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو
راي القائلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها ان من حدق
النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب
ما قلناه وخامسها ان المعترين يرون صورا مخصوصة للوجود لها
في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه لعدم تمام
لا نفيد الانطباع الشبح واما ان كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه
تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم كيف و
اصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة تغير ما فيه
الباصرة بل في الخيال وابن احدهما من الآخر وعن الخامس انه انما يدل على

الضا

مثقب

القاعدة

الروية

الضيق

المرورين

اثبات الانطباع في هذا النحو من الرؤية التي من قبيل الرؤيا
ومشاهدة الامور الغائبة عن الابصار لوقوع اشباحها في
الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع
وقياس احدهما على الآخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك
القايلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره
كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد
ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في المسافة الطويلة تفيده دقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال وثانيها ان الاخبر يبصر بالليل دون النهار لان
شعاع بصره لغلظه يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا
فيقوى على الابصار اذا افادته الشمس والاعشى بالعكس لان شعاع
بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس دقة وصفاء
ثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراءها كلها لم يظهر له الا السطر الذي
يحذو نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح
ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نور انفصل عن عينه
واشرق على الفه واذا غمض عينه عن السراج يرى كان خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب
اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا او جسما
شفافا في آلات الابصار اجسادا شعاعية مضيئة تسمى بالروح

الباصرة

الباصرة وان انكر ما محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار
او الكواكب اما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة
وكيف يعقل دخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني
واما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج
ببعض الشبه التي على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان
ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان
ذلك الشعاع يخرج فح نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية
يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط وهو يتعلق ادراك النفس
بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ويشتد حركته عند رؤيته
البعيد فتحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف اذا لطف
ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء
يكون قوامها في مسقط السهم مما يؤدي مركز العين الذي هو بمنزلة
الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استتارها يكون ما يرى منه اظهر و
ادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القايلين بخروج الشعاع
تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والا فخروط قطعا اما اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم شعاعي يتحرك
من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد
اليها او انعدم في الا فح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي

من دون قاسر ولا ارادة ليطا جميع الجهات والا ينفذ في الافلاك ويخرقها
بل يرى الكواكب وان الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل
الذهب بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك
بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ويمثل هذه الادلة والامارات
يمكن ابطال القول بان الابصار بتكييف الهواء بشعاع العين والقائلة بالمرئي
فان قلت اليس علم المناظر والمرايا علما حكميا اعتنى به كثير من المحققين
ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع من العين الى المرئي
كما يقع من الشمس وساير النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها
على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي
منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط ينتقص
زواياه الشيء عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية
فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء
لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف غير استقامته
عند السطح الى جانب العمق فيكون المرئي في الماء الزاوية اعظم وفي الهواء
الزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل
ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء
ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء
قمرا بالشعاع النافذ فيه وقمرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء

ن ص
لا ينتشر بسبب الرياح ولا ينفصل بغير المهابة كما في الاصوات حيث يحملها الرياح الى الجهات

ن ص
فيضيق

ن قاعدة

ن ص
في

ان

هذا القبيل رؤية الشيء في المراة بالانعكاس وذلك لان الممتد من
الباصرة الى الجسم الثقيل ينعكس منه الى جسم آخر وصغر من ذلك
جهة الثقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون
جهة مخالفة لجهة البرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه
في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركزة بمراة كرية
المقعرة ليتطابق مخروطا الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع
ثم اذا بعدت المراة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر
اذا قرب حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية
العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجمع يطلب في رسالة معمولة لنا في
هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر على خط النهر من موضع اوقب
الى البرائي والى اسفله من موضع البعد من الراي الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة
الشعاع فيعد الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر رؤية في الماء
لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة رؤية في الماء لكونه
فيراه منعكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبنية على وجود
قياسية الاستقامة والانعكاسية والانعطاف قلت هذه الامور موهومة
يبتنى عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والاقطاب
الموضوعة في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا لا يلزم ابطال

ن الشعاع
ن الصقيل
ن ص
الصقيل

ن ص
المقعر

ن النجر

ن ص
فيحسب

ن الشجر

ن فرضه

الباصره

الهيئة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين
وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه في الماء
فان تصور المخروط الواصل بين الرائي والمرئي وخالاته من
الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب
الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل
ذلك ذهب العلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرائين ارسطو افلاطون
وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الاورانية
وضبطها بقرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع
وانما اضطر الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه
دال على ان المختار عنده ان الابصار انما هو مجرد اضافة اشراقية
بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها
الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتجزي اجزاء
لطيفة من ذي الرائحة تختلط بالهواء وتصل مع الى الخيشوم وقيل
يفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر
وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك قد يدوم
قديما على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق
ويفنى مع ان رائحته تدرك بالهواء الاول الازمنة متطاولة ولو بعد ذلك

بالكلية

فاقد حكى ارسطو ان الرخمة قد تنقلب من مسافة مائتي فرسخ برائحة
جيفة من حرب وقعت بين اليونانيين ودل على انتقالها من تلك المسافة
عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد
يقال لعل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية
والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه
في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي
مختلفة للجو العالي انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد في المواضع
البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه
يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئي ب
اعظم العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بقدر اولا
زاوية آب اعظم من زاوية آب او زاوية آج ب اعظم من آج ب
من آب ب والضار زاوية آج ب خارجة عن مثلث آج ب وله وجوه
واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة
فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك و
التفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على
مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب
لها شم وفيها روائح ورد عليهم المتأولون بانه لا هواء هناك تكيف ولا بخار
يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض
المتأخرين انا نجد تألما بالنتنات في نوم او يقظة نشم منها روائح

الانفسا

152

رخمة تنجذب طيرانها بشبه الشم في الخلقة بفارق الاذن

مخلقة تجو

البصر

الاب

الطيب من المسك والعنبر بل لا لسنة لما عندنا الى ما هناك ولهذا الدواب
العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانى رائحة معروفة
يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المطبوخة فيفيضون على من ترتب
ذلك ما هو مستعد له اقول لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات يستدعى
بيانها مجالا اوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها
الذوق وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وهو
تال للمس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو شبيه الغذاء
ويوافقه فى الاحتياج الى الملاقات ويفارقه فى ان نفس الملاقاة لا يودى
الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار يودى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة
اللعابية الجنفشة فى الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم يودى
الطعم كما فى بعض الامراض واختلفوا فى ان توسطها بان يخالطها اجزاء
ذى الطعم وتنتشر فيها ثم تنفذ فتنغرس فى جرم اللسان فيحس الذوق او بان
يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون
الرطوبة واسطة لحضور الجوهر المحسوس الى الحاس وفى الثانى يكون المحسوس بعينها
بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها
اللمس وهى قوة منبثة بواسطة الاعصاب فى جلد البدن واكثر اللحم وغيرهما
كالشعر لسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفسانى واللامسة للحيوان
فى باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس والغاذية للنبات غاذية بحيوان

الطبيعة

سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان الا ان نزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلافها والحس الملموس للنفس فيجب ان يكون الطبيعة الاولى لما
ما تدل على الممتنع به الفساد ويحفظ الصلاح وان يكون قبل الطلائع التى
تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة
عن الفساد ويجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شىء منها يعين على الهواء
المحيط بالبدن محيق او مجمد انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه
بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل
اللامس فى الكيفية لم يتاثر منه فلا يدرك والا اجتمع فيه مثلان وهو محال
ومدركاتها الكيفيات الاربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغيرها من الثقل والخفة والملاسة والخشونة والصلابة
واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالهاسة والمزوجة وتفرق
الاتصال وقيل ان الحواس بهذه عاوجه التقوية وكذا بالصلابة
واللين وذهب الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هى
قوى مختلفة منحصرة فى اربع او ازيد قال الشيخ فى القانون يشبه ان
يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او قوتا
منبثتا معا فى الجلد كله واحدتها حاكمة فى القضاء والذى بين الحار والبارد
والثانية فى القضاء الذى بين الرطب واليابس والثالثة فى الذى بين الصلب و
اللين والرابعة فى الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها فى آلة

واحدة توهم لوحدتها بالذات وهما يحث وهو ان المدرك بالحس
هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون المتضاد فانه معنى عقلي
لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنيا لتعدد اللامسة على تعدد الانواع
المتضادة وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة
للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مبدا واحد بالذات
ومن استحضرت ما قيل في وجوه ان تباين الكيفيات الاول اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثوانيا
الحادثة من تفاعلها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك
تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج
الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوايل المحسوسات باللمس وما
يتبعها وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث
تتاثر بسببها الحيوان عن امتداد ما فيه من الكيفيات يدرك الاطراف
التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها
فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة للامور
المتضادة بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة
المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سياتي تحقيق ذلك
في بحث الخيال انشاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان
الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من
علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة له الا في محسوساتها ولا

ن ص
سخيف

ن ص
اضداد

الاولية وتوابعها ما يحكم باعتبار وقوعه لا بسبب
اوسط لا تلك الكيفيات

الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا
الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم
بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمها من حيث تسمع او تبصر بل
من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال
ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا
تكيفتا بكيفية منافرة او ملايمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة
ويلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل
بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح القانون
بانه كلام في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك
للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان هو ذاك فقد
ناقضه في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق
واللمس قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص
يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور
ان يقال ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين اي المدركة
للصوت الموظ واللون الموذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا
لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث الملايم
والالم للقوة الباصرة ادراك المبصرات للملموسات واما رابعا فلان
ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة واما للحواس او لا يكون فان

يعتقد

ن ص
اللامسة

قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان
الموذية الما واكثر قال بالثاني فلا يكون اللمس لذة والالم ولا
للشم والذوق والكان لذة والما للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحا
من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسائط للنفس في
ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث حيث
تكلم في اللذة عندما عن الشيخ في حزو جزء مذهبه في هذا المقام في البصر والسمع
الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة فانه ليتحين التقاف القوة الباصرة
بالالوان وذلك لان الملايم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات
الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملايم للقوة الباصرة اذ البصر
فقد حصل لها الملايم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك بكونها مدركة للالوان
بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها
قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانه ليس لها
ان تدرك انها ادركت فان هذا النفس على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة
الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء
والقانون وهذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات
القانون اما فيما ذكره اولا فيقول انا لا نم ان الشيخ ولا غيره من
الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتاخرين كالامام الرازي
ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ للادراك والاحساس الملتذ والملايم غير

والشيخ لم يجعل حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباصرة م

النفس

النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون لضرب من المجاز لكن
لما كان الاحساس من انفعال الحاسة بل التها عن محسوسها الخاص
بها وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك
المحسوس الا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس تدركها بحيث ينفعل عن محسوساتها
كالذايقة والشامة واللامسة وههنا ما يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا قال الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرايحة
الطيبة في الشم ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصور
الحسنة في الجليديه ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة
المفروشة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني
وانفعال الات البعض التي عدها ما قبل لان ذلك كلام رجو يستحيف لاشتراك الحواس في كيفية ادراكها
غير مسلم فمن ادعاه فلا بد من دليل واما فيما ذكره ثانيا فان الشيخ
لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط بالاذن
والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتالم الة لامستها
بطريق تفرق اتصال يحدث الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما الة السمع والبصر فلا يتالم منهما الا
بادراكهما التي لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث
يبصر ويسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملايم للقوة
الباصرة هو ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان المدرك

الا انها
لا من
منها

تحدثه

معا

المبصرات لا ملائمة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان
~~المتالم من اللون المؤذي هو لا ملائمة العين وهما لا ممنوعان لان~~
~~الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها~~
ولانه ذهب الى المتالم من اللون المؤذي هو لا ملائمة العين لا باصرة
العين والمدرك باصرتها لا اللاملائمة وهو كلام حق واما فيما ذكره
رابعا فلانا لا نم انه ان كان ادراك المحسوسات الملاذ لذة في البعض
دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادراك النفس لذة
الحواس الثلث حيث يفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة
الحاستين الباقيتين لا يكون تاثيرها زمانيا لا آنيا على ما قيل
لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره علم الامام في خروج
الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج
عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لكان اعتقاد الامام
وان كان خطاء ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس
الخمس شرع في الاعتذار واعتذار بعذر وهو اوهن من بيت العنكبوت
وهذا تلخيص كلام العلامة المحقق في هذا المقام في هذا المقام
اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب عن اشكالات
المسيحي لكن في الفرق الذي بين الحاستين الاولين والحواس
الثلث الباقية محل تامل ثم على التقدير تحقيق ذلك الفرق مبلغ

كلامه

كلامه حد الاجزاء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم تدرك
بعض المحسوسات حيث يفعل آلة ادراكها وتدرك بعضها حيث لم
يفعل آلة ادراكها ليثبت به كون بعض الآت الحواس محلا للالم
واللذة الحاصلتين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس مستبعد
ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات
الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه و
فساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان
اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي
من حيث هو منافي للحيوان بما هو حيوان كمدركات الملامسة اولا
لكونها من جنس كيفيات بدنه المنقوم حيوته بها ثم مدركات
الذائقة التي يتقوى ويتزايد بها بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين
في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف
الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة
فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قويا
فالملايم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها
التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه
المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة
ومنافية لها ولا لمحلها ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها وهذا
ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوي المدركة اي الاعم منها

من المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسب ما وجدناه خمس الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة
اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه ضبط
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو
قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في
الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادية
اليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه انهار خمسة ويدل على وجود
وجوه الاول ما ذكره المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة
خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامها
الا الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل
وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامها انما يكون في قوة اخرى
غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض
خطا والثاني انا نحكم بعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم
بان هذا الابيض هو هذا الحلو او هذا الاصفر هو هذا الحار وكل
من الحواس الظاهرة لا يحضر عندنا الا انواع مدركاتها فلا بد من قوة
يحضر بها عندنا جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النائم
او المريض كالمجنون يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج
لشيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان
يكون

المتتابعة

يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الآخر قبل
ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان
معا وهذا مكابرة للقطع بان الارتسام في البصر عند زوال المقابل
وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في
قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي
على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو
النفس وهذا ايضا فانا وان كنا معترفين بان مدرك الكليات و
الجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا يرتسم فيها
حينئذ بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة ويضعف هذا الجواز
ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان
الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في الآلة
فلا يثبت الآلة المشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك
غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حال الغيبة و
الحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا
نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه
ليس بالقلب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلمسناه مبصرين به مرتين احدهما
بالعين والآخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة
الذوق او اللمس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا
كيف ولا آفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس

بالعصب

بخلاف الآلة في القلب وانما نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق و
نعلم قطعا لان تخيل الذوق ليس في العصب منها انا لانم ان اتصال الآلات
اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان
يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب
عنه الحكيم الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي
الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء
النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء
اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاي مشهود كان
رفعيه او لم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من
حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية
مشاهدا في آنه المختص به لا في آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن
ان المجموع مشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول
من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول
آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة اخص بما في مقدمه والتخيل
في مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبة عن الحواس الخمس
والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها
عنه وانما جعلت خزانة للحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن
فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئا بسبب الاختزان بالخيال بل
باحساس جديد من خارج فيتوقف معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك

فانا

فانا شاهدنا الصورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن
الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وانما احتيج الى
الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا يشتبه الضار بالنافع اذا لم يكن يعلم
انه هو المبصر او لا او لا ويتعسر المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها
للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب
قابل للشكل كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول
وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان استحضار حصول الصورة
والذهول عنها من غير نسيان ونسيان لو جب تغاير القوتين ليكون
الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في احدهما دون
الآخر والنسيان زوالها عنهما واعترض على الوجه الاول بانه
مثل وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ و
القبول في قوة واحدة يسمونها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ
للادراك ~~مختلف مبدأ~~ الادراكات مختلفة هي انواع الاختيارات
وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدبير
فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ للاثنين واجاب المحقق الطوسي
عن ما ذكره اولا بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل
الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلا فهو
يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان

الاذار

الاحساس

الامام

القبول

اجتماع القبول والحفظ للابدال عيا وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا
نقوتين كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على مغايرة المصدرين
وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول
لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل
عسى ان يكون القابل ~~ايضا هو الخيال~~ قوة اخرى مقارنة لها كالحس
المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن
لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى
لها فيلزم اتحاد مبدأ القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان
الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
لصورته كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان
هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة
واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان
المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة
افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء
وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان
صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل يحفظها
جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك
والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر
بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر بقصدتان او كانت وجوه

فلا يلزم

الصدور

الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور النوعية
المادية عند غيبة المادة لم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بقصدتان وذلك كالابصار
الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون مشتملا عليهما
واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها

اللون م

اقول وانت تعلم ان مفهوم الصور المحسوسة امر مبهم لا يتحصل
الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا معينا فكيف
يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور متكثرة ثانيا و
بالواسطة فكيف يكون تحصيل ما يصدر منه اولا اضعف مما يصدر منه
بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عن النقض
بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون مادة واحدة تقبل واحدا
انفعالات كثيرة عن مبادئ متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا فعل واحد الا انه ينفعل لا واحدا على ان بناء
اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس لمجرد ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لقدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من
بقاء بعض منها مع زوال اخر فالنقض ساقط رأسا ولهذا
عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب الحاكمات لذهوله عما
ذكرنا اورد على المحقق وجوها من البحث تتكفل كلامنا بدفعها
كما يظهر بالتأمل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول

الانفعا

في الحافظ حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول
الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان
يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دايما والاستحضار موقوف
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظ مع انها
تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان
الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة
حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة
والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات
اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة
في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في آلة ما كان
من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة
اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا له بل الادراك
انما هو حصول الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في
الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما
في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة
بقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة في اخر التجويف
الاوسط من الدماغ وآلتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في

الحيوان

صورة

الحيوان ومستخدمة سائر القوى الحيوانية التي مصدر اكثر افاعيلها
الروح الدماغي فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الاخص بها هو 160
التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها موخر ذلك التجويف
ولا يستلزم كون الشيء آلة للقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى
على محل واحد كما توهم تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصورة وهي ما يدرك بها
فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها عاما يتاد
من الحواس دليل على وجود مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات
بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه و
قد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في
قضاياه كما يخاف الاكواد بيت ويقضي عقله الامر بنه وربما
يغلب التخويف على التامين فهو قوة باطنة غير عقله واما الحافظة
فهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ تحفظ ما يدرك القوة
الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى
تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية و

بدل المنفرد

الكلام في مغايرتها بسائر القوى قياس ما مر واما المتصرفة فهي قوة مرتبة
في مقدم البطن اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها التصرف في
السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها ترتيب
بعض ما في الخيال او الحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل
بعضه فيجمع اجزاء نوع مختلف كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق
جمل وظهر بقر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا لسان
عن فعلها دايما لا نوما ولا يقظة وهي المحاكية للمدركات والهيات
المزاجية وتنتقل الى الصدر والسنة مما في القوى الباطنة
منها وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي
تستعملها اياها بواسطة على اي نظام اريد فيه عند استعمال
النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة
القوة العقلية بالمفكرة لتستنبط العلوم والصناعات وتقضي الحدود
الوسطى باستعراض ما في الحافظة قال الشيخ فان قيل كيف
استعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها حتى
بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم
اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في
المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك كما ذكره تام غير ان ارتسام صور
بعضها في بعض المكان ادراكا لها يبطل الحصر في الخمسة بل يكفي

الاقل

الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان
يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور مدركا
حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات
وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها
غير مدركة لها وكان هذه القوة يد مقبولة للنفس الناطقة ومعنى
استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال
الفكري على بعض آخر ولا محذور في ذلك وما يجب ان يتحقق ان
لكل واحد من هذه القوى الادراكية حامل خاص وموضع خاص اما
الحامل فهو جسم حار لطيف عن لطائف الاخلاط الاربعة كان
الاعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة وهو المسمى
بالروح البخاري هو حامل جميع القوى المدركة والمحركة مبدؤها القلب
الصنوبري ومن ثم يتوزع على المواضع العالية والسافلة فما
يصعد منه الى مؤخر الدماغ على ايدي خوادم الشرايين معتدلة
لا تبريده فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة متثاقلا طبعا
فالرئيس المطلق هو القلب لو كان لو حاف نيا وما ينتقل منه
الى الكبد بايدي سفار الاوردة الذي هو مبدأ الروح النباتي
منافذ اعماق البدن فيصير روح الدماغ غيرا خذ منه بل مبدأ
للروح كان كثيرا الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان
باردا رطبا ولا يشتغل سريعا بانضمام الافعال المسخنة من الحركات

والانتقالات الفكرية وبذلك نظير بطلان ما زعمه افضل الاطباء
جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة
بالروح نور النفوس الالهية المذكورة في القرآن والا فهو جسم
والجسم كما هو جسم ميت فحيوته غير ذاتية بل عرضية واهبتها
الحية لذاتها كما سبق فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب
لحيوة البدن فكل موضع انفصل يفيض الله من سلطان نوره
يحيى والا فيموت واعتبره بالسدة الواقعة في مجاري الاعصاب
والعروق كيف يورث الفتح والصرع والسكتة والذي يشترط فيه
يحضر فيه وقد لا يتم بحرج وضرب واذا وقعت سدة شديدة
انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطفه ما ترشح في منافذ الاعصاب
والعظام واما المواضع المختصة فما شوا ذكرها والمرشد الى اختصاص
كل قوة بالة تلازمها في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى
بتعدد بعض دون بعض لاكثرة الافاعيل كما علمت وقد يقال
في تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان
يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون
التادي اليها سهلا والخيال خلفه ليكون خزانة خزانة الحس ينبغي
ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم لترتيب الخيال ليكون
الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانة والمتخيلة
قريبة من الصور الجزئية والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطباء

كما كان

كما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى بصلاح اختلالها ولم يحتاجوا
الى الفرق بين القوى وتبين الواجب بل الى موقر افعالها وموضعه
وكانت الآفات العارضة قد يتجاوز فقصروا على قوة في البطن المقدم
الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن المؤخر الاوسط
سموها المتفكرة والوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة
وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء
يشبه ان يكون القوة الوهمية بعينها المتفكرة والمخيلة والمتذكرة
وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة
متذكرة فتكون مفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المترجمة
بما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من
بعض النظر اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم
ولذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه
اعوانه كما ان مبدأ الجميع في الانسان شيء واحد هو الناطقة والقوى
جميعا جنوده ورعاياه واما الثاني فالكلام الذي حملهم على ذلك النظر
القبيح بمثله ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر
فليتبين انه هل القوة الحافظة والمتذكرة اعني المترجمة بما غاب عن الحفظ
من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم

الطبيب والا يخفى على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شك في امر الحافظة
والذاكرة بل احال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب
في بركيته الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة ولكن
باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة هي الحافظة ولكن
باعتبار آخر وذهب ليست من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين
كما ان فعلها يتركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ
وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبدأه الوهم وحفظ مبدأه الحافظة
والمسترجعة ايضا مبدأ فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وملاحظة
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية
فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه
الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها لعودها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون
القوى ستا واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة
المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة
مطلوبة او مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك
اي تحريك الات الحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوية
وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك لطلب جلب الاشياء
الملائمة اعتقادا انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او
نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة

الشوقية

الشوقية والقوة المباشرة على تحريك بدفع به الشيء المتخيل
كان بحسب الواقع او معتقدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية
واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها
ان تجد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان
ينبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدائها
لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او ينتقص
بتمديد الاعصاب الى جهة مبدائها فينقبض العضو المتحرك يزداد
عرضا وينتقص طولا والعضو عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه
بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقدا ومن لحم
اجيفي به الفرج بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط
ومن عصب يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
ليّن في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية
مبادي مترتبة الجزء العقلي القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان و
العقل بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي الترجيح في
القوى المدركة القابلية وبعد الشوقية وقبل الفاعلية قوة اخرى هي مبدأ
العزم والاجتماع المسمى بالارادة والكراهية وهي التي تصمم بعد التردد
في الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساويين بالنسبة الى القادر
عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة
الشوق للاجتماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا

دفعا عن سبب الغلبة

اي

بنت

عقبا

منه

العزم

نسبتها

بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم
كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المص وما قيل انه قد يحصل كمال
الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب الشهوة فغير مسلم
بل الشوق العقلي فيه الى جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى
خلافه ويدل على مغايرة الفاعلية لسائر المبادي كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك
غير مشتاق **فصل** في الانسان وهو ~~غير~~ مختص بالنفس الناطقة
وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات
ويفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود قد ظهرت مما مر في النبات
والحيوان فلها باعتبار ما يختص به ان ينفعل عن ما فوقها و
يفعل فيما دونها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات
ويسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة
الانسان اي تستعمل قواه التحريكية وآلاته العملية الى الافعال الجزئية
بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى ارادة واعتقاد
يخصها اي تلك الافعال ويسمى العقل العملي والقوة العاقلة
النفس باعتبار لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب فطرة
الاولى وهي ان تكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة
لها والمراد بهذا خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان
الاستعمال الآلات التي تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة

وهذان

الى

قوتان

والقوة العملية

لا يتوقف على العلم بالآلات
فاولى حصولهم هو علمها بذاتها
ثم علمها بالقوى والآلات

164

وهذان العلمان تعلوم الحصولية الفطرية لحضور نفسها
لنفسها وحضور آلاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن
ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل و
التصديق بفايدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا
مسبوقا بالقصد والروية والكانت النفس عاقلة به رضية
وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فالارادة ذلك الفعل عن
النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها
موجبة لاستعمال الآلات اضطرارا لا بارادة زايدة على
ذاتها بل لما كانت ذاتها في ان وجودها عالمة بذاتها وعاشقة
لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى
استعمال الآلات الذي لا قدرة لها الا عليه في اندفع ما
قيل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري
مسبوق بالتصور والتصديق بفايدته بوجه ما فوجب ان
يحصل قبل استعمال الآلات صور كلية تصورية وتصديقية
وذلك لان لبنية استعمال الآلات وعلامة للنفس ليستا
متساويتين ليحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية
قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا عن الشوق
الذاتي الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور
ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي عينه نفس تصوره كما

ادراك الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن كل صورة القابلة لها بمنزلة قوة
الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء
للشيء يتفاوت قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول
امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية ان يحصل
لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية
باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات ليستعد لان يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية
الاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر و
الحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداده والانتقال الى النظريات
والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لا من غير
الاكتساب وملكة الاستحضار حتى يستحضرها متى شاءت من غير
تجشم كسب جديد لكن لا يطلق عليها بالفعل بل صارت مخزونة
عنده غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اي لحصول قدرة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل والانتقال الى النظريات لا بل
~~الاكتساب حتى يستحضرها متى شاءت من غير~~ او المستوفية
بهذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان يطلق
معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من
المشار اليها من قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل

الفعال

الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى
والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا التفتنا به ايدنا وكتب
في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى
شواغل الدنيا المحجب النفوس عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا لاقت
اليها فقبلت واذا اعرضت عنها فتخلت والغرض ان النفس على
حسب الاستعدادات والافكار يستعد للاتصال به والقبول عنه و
المقدمات بموجبة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والعرض
لا يوجد شيئا وكم من شخص اتاني عرض له مقدمات ما افادته علما
وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسائط والواهب غيرها
تتخصص في النفس الكمال الذي اشار اليه المص بالعقل المطلق وفي
افادة قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة
او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى
متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا
للمستفاد مع تاخره عنه قلنا هو استعداده للاستحضار الكمال
واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله كالاستعداد
ايضا بقين ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل
بالفعل ومتاخر عنه في البقاء وللنظر الى هذين الجنبين جاز تقدم
كل منهما على الآخر في الذكر واعلم ان هذه مراتب تعتبر بالقياس
الى كل نظري فيختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى البعض

صح
استعداد الاستحضار

ح ابتداء

النظريات في المرتبة العقل الهيولاني وفي مرتبة العقل بالملكة وفي
بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد
العقل بالملكة الذي من شأنه الانتقال من البديهيات الى النظريات
بأسره. إلى الحدس بدون الحركات الفكرية يسمى قوة قدسية عن لوث
العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن
بقوله تعالى وفيها ذيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا يتجاوز في وجودها
فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد يعني الذي لا حدس له اصلا
منهم من زاول في الحدس كما وكيفا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف
عليه فيجوز وجود من يدرك بالحدس اكثر المعقولات في زمان يسير فيكون
معلم بشري كالانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية الصادرة الا بعد
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصوم والصلاة وغيرهما
الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية لتتجلى
النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها
جمال رب العالمين وجلاله وكيفية سلوك النفس في هذه المراتب كما اوحى اليه
هو ان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب
بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص
والبخل وغير ذلك من الصفات التي هي نتائج الاحتجاب والبعد من
معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة
لا غير يصدر منه الافعال المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في الحجب

الظلمانية

الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا انتبه من سنة الغفلة وتنبه عن نوم
الجهل بان ما وراء هذه اللذات الحسية لذات اخر وفوق هذه المراتب
مراتب اخر كمالية يتوجه الى استفادة بالمنهيات الشرعية وتعبد الى الله تعالى
بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيا وتطلب الكمالات الاخروية
ويلزم عبادة ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر
مقامها ويشرع في الخلوة ثم اذا دخل في الطريق يزيد ما يعوقه عن
مقصوده ويبقى عن كل خاطر رديء مرور في قلبه ويجعلها بلا
غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه
دائما في اقواله وافعاله ويجعلها متهما في ذلك كل ما يأمره وان كان
امرا بالعبادة لان النفس مجبولة لمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يؤمن
من احتيالها فانها من مظاهر الشيطانية فاذا تخلص منها وصفا وقته وطاب
عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب بنور باطنه فيظهر له لوامع الانوار
الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوائح مرة بعد اخرى فيشاهد
امورا غيبية في صور مثالية فاذا اذاق شيئا منها يرغب في الخلوة و
الخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة في العبادة والمراقبة و
المحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه
بباطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والشوق والعشق
والهيمان فيحوجه تارة الى بعد اخرى فيجد فانيا عن نفسه غافلا عنها
فيشاهد الحقائق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة و

انوار حقيقية تارة وتختفي اخرى فيتمكن ويتخلص من التلوين
ويتنزل عليه السكينة الروحية والطمانية الالهية ويصير ورود هذه
البوارق والاحوال ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول
المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين
والميمين في جمال الله تعالى من الكروبين ويتحقق بانوارهم فينظر له
انوار سلطان الاحدية وسواطع [illegible] فيحا
هباء منثورا ويتدك عنده جبال انيته جبال انيته عنده
حزورا ويتلاشى تعينه في التعين الذواتي ويضمحل وجوده في الوجود
الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين
فان بقي في الفناء والمحو ولم يجي الى البقاء والصحو صار مستغرقا في
عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لغيبته وضيق الق[illegible]
كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وغاية الوجود
واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة مازاغ
البصر عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته الوثيقة الكثرة
في المشهود وحجب التفصيل عن وجوده وذلك هو العقوبة العظمى
فوق ذلك مرتبة رجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل
عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو احسن خلق الله بالحق
فانه وخان با[illegible] وبكل شيء [illegible] لانه يشاهد الحق فيه وبالحق
يرى كل شيء لا[illegible] وجه يوجب التكثير ويسمع ويذوق ويشم ويجد

طعم

طعم الحق ورائحته في كل شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال
المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم المعارف اذا
انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل شيء قدرته مستغرقة في
قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي
لا يغرب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتغير
علمه اشيء من الممكنات بل كل [illegible] وكمال وجود فهو صادر عنه
فايض من ذاته فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي
به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه
قد نوقش في ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة
صفات الله تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع
ثم العقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات
العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا
اقول يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارفين
باحوال العالم ومبدائه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم
المحجوبون قايلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس
والافلاك والعناصر والموليد امر فايض عن المبدا الاعلى موجود
بوجود قايض عنه [illegible] بذات الحق الذي فاعل الكل فعندهم
النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله تعالى بالصفات
الاصيرورتها متصفة

التي تناسب صفات المبدأ الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما الصنف الثاني وهم الصوفية
من اهل الوحدة قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم بحسب الحقيقة
ليس الا شؤونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان
يتيقنوا علما ان الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم بتيقنوا وعلموا
من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود
الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث
انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرهما له اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبه
من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود فليس العالم عبارة
عن الذوات المتعددة كما زعمه المحجوبون بل ذات واحد هو الحق الذي
هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان تفيض عليها
وجودات مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتابنا
المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم
اليقيني بان لا موصوف في الوجود ولا بالصفات الكمالية الا الحق
وان الصفات التي لها شايبة النقص فهي ترجع الى الهيات
الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفاتها
من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلام
قدس سره ليس مقصودا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على
مذهب طايفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولا ان لفيضه
وجودا بالاستقلال بل العوالم كلها اشعة وانوار واضواء وانوار

للذات

للذات الاحدية الواجبية اذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان
ظهوره كما هو مشاهد المحسوس من الشمس الذي هو المثل الاعلى في
السموات والارض الا ان بين الاشعة فرقا بينا وهو ان اشعة
شمس العقل احيا وعقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض
والموارد والانوار لغيرها لا لذاتها غير احيا وغافلا فالمراد
من قوله قدس سره فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة الا
هي مرتبة فناء هويته واضمحلال عينه الا الوجود الحقيقي الذي هو مستقل
في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الذوات
الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبية
فهو سبحانه ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين
ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الاتحاد والاضمحلال
لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهم ضعفاء العقول فصار متخلقا
واخلاقه ولا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وح يندفع
عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على
المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب
المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة
مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا والاخر عرضا كما ستطلع
عليه ان شاء الله تعالى والاخر جرما كثيفا فنا فرصارت متخلقة

عقل

راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته

العقول فصار متخلقا

باخلاق متصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها
باحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت
بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس و
البدن اشارت لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس ظنوا
انفسهم وعطلوا ان هو يا نهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها
علاقة ضعيفة عرضية سينقطع اذا كانت [illegible] الى
من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا القويا مع ان صفات
البدن ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع البارى
علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا
لاهوتيا وانفصلت عما سواه بموجب تلك العلاقة الشديدة ان يشير
الى مبدائها بانا اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته لعلاقة
هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمع وبصر وقدر به
ابصر الاشياء وبه اسمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد
تحقق لها التخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته
تعالى عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع
الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك
المحقق على هذا المقام يحتاج طريقة المجوبين ايضا كما تبين
على الطريقين الاخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج
الى سلوك طريقة الايراد لا الاقتصار على مجرد الانتظار والاكاسي

ظنوا

الحصر النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها
مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة عن المادة
لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان تنقسم بالاجزاء
المتباينة في الوضع او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع
بالذات فهو منقسم بالاجزاء المتناهية على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس
لو كانت [illegible] ذات وضع بالذات فلجوهريتها لكونها مما يتوارد
عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكلما كان كذلك كان
جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك
والحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها
غير الحال في الاخر والا لكانت مركبة وكل مركب انما يتركب
من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية
فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما يتعقل
بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسائط ما لا جزء له بالفعل
فاللازم من حلوله في ذي وضع انقسامه الوهمي وهو غير منافي للبساطة
وان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من
البسائط لتعقل انقسامه الوهمي فالاولى ان يدعى في الدليل ان المعقولات
معان غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما وتعقل من حيث
انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في [illegible] غير ممكن لان الصورة

جواز تركبه من البسائط التي

العقلية الواحدة لو كانت قابلة واحدة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء
متشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون
كل واحد منهما مع الاخر عند طائفة كون تلك الصورة معقولة او لا بل
كان كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل
لوجوب ان يكون ماهية مخالفة لماهية الكل مباينة الشرط للمشروط
والا لم يكن احتياج احدهما الى الاخر اولى من عكسه فلا يكون
القسمان من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل والقسم الثاني ايضا
باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عوارض غريبة عن ذاتها
ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق الوهمية بيان لزوم الخلف
الا في جزء منها لبلاغا وكفاية في حفظ ماهية تلك الصورة
المعقولة فيكون الجزء الاخر عارضا غريبا فيلزم التناقض و
فلئن قيل لم لا يجوز ان ينتقل المركب بنقض خواصه الارضية
قلنا ننتقل الكلام الى تلك الخاصة فهي ان كانت بسيطة يلزم
انقسامها وان كانت مركبة فاما ان ينتقل بسيطا او
بخاصة اخرى ويعود التردد فيها فاما ان يذهب سلسلة الخاصة
الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى خاصة بديهية بسيطة او معقولة
بسيطا فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك
ان النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة
للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط

متشابهة

بسيطة

بسيطة

والابوة

والابوة قائمة بالجسم كذلك الوحدة والوجود وامثالها فيه فلم يكون صفات
للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب
عن النقطة والاضافة وامثالها فبالفرق بين حلول الشيء في المحل
المنقسم من حيث ذاته بما هي التي يلزمها الانقسام من تلك الجهة
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسم بل من جهة
لحوق حيثية اخرى له اي المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض
لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم لا من
حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان
النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث انه خط بل من حيث
هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى
السطح ... الحادثات التي هي من الاضافات لا تحل الجسم من
حيث الجسم بل من حيث وجود جسم اخر عليا وضع ما منه فلا تنقسم بانقسامه
الثلثة بخلاف الحوادث العقلية لانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي
واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس
في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة الحادثة
انما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة فما يكون له
المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في
الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال

لها ضرورة

من الانقسام كما يلزم

وبقي متصلا بفرض اثنين مشتركين في الحد الواحد فيكون واحدا فيه
اثنين وقسم هو وضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها
من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت و
اعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى
كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله
اجرهما. وللشيخ الرئيس رسالة مفردة مسماة بالحج العشر احكمها
واتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليه المعلم
الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية
المتانة لتطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات
الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الايات الواردة
فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى
عم وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما يشعر
بشرف الجوهر الانساني وكونه غير مائل الى الحسية والاخبار فقد قال
واله عليه السلام انا المدبر الرباني وهذا اشارة الى تجرد النفس عن
علائق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال
ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق
فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين
الاجسام لاشتراط هو عم معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك
المناسبة هي كونها جوهرا غير ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة

والمضاهاة

والمضاهاة ذكرناه في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق
آدم على احسن صورة وعنه ايضا ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم و
اطلاق الصورة على الذات المعقولة الواجبية باعتبار كون الذات
عقلا بالفعل مبرا من شوب القوة والكمون اطلاق لفظ الصورة
على الجزء المحض والوجود البحت مما ينبو عنها الطباع العامية اذ لم
يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى
صورة الوجود والخير بل اليها بل لفظ الصورة لا يطلق الا عليه اذ هو
صورة الوجود كله كما نطق حكيم الشعراء عقل عقلت وجان جانست
او انجه زان برتر است انستاد وقال ايضا عليه السلام ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني هذه الاحاديث مما توزن بشرف
النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات مجردا عن
علائق الاجسام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق
الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل
منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود المرجوع الى شيء لا يمكن الا
بعد الخروج عنه وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين
فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالم الاشباح والاجرام وقال
ايضا السلخت من جلدي فرأيت من انا فيه الهيكل بجلدي
قشرا وهذا يصرح بان النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو

الرحمان

وعالم المعقولات

الاجرام وعوالق

التقرفا النفس الحسية الانسية متى لم يبلغ بعليتها الى
مقام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله لا مكان
اشارة الى تجرد النفس عن المكان للعبث مع من لا يحويه مكان فان
مامع غير ذي مكان لا يكون في المكان وقيل الصوفي كاين
بائن اي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من
مقالات هؤلاء الاكابر الجهابذة عن العلاقة المنزهين عن
العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم
القطعي بحقيقة النفس اشد واستدل من براهين اصحاب العقل
فانهم شاهدوا عجايب احوال النفس وماهيتها وغرايب اثارها
بذوق العيان دون من رضا بالبرهان ولا يستحقر خطابات
المتألهين ولا يظن انها اقل نفعا في افادة اليقين من براهين
اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان اعدوا لو اسبب للعلم
اجزاء البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي النفس بعض الاوفاق
الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدأ الفياض علما يقينيا
وثانيها ما اشار اليه بقوله ولقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس
ليس بآلة جسمانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض
سائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن و
كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان
مع ان القوة العقلية هناك يتزايد في الكمال وما يعرض

الهرم

الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العاقلة بسبب ضعف البدن بل
لاستغراقها في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال و
لا شك ان الاستغراق في امر مانع عن سائر التعقلات والحق في قوة
قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض
التالي وهو سالبة جزئية متصلة ينتج نقيض المقدم صورتها
هكذا لو كان توقف النفس بالة جسمانية لكان كل ما يعرض
للآلة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كل ما يعرض للآلة
كلال يعرض للنفس في تعقلها ليس بالة جسمانية ليس بالة جسمانية
واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الآلة والا على ان تعقلها ليس بآلة لكان وجود كلالها
في تعقلها مع كلال الآلة والا على ان تعقلها بالة لم
يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج ويتضح
هذا ان وجود الفعل الشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا
مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير
فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله سنعرفه وثالث
الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ولقول ايضا ان النفس
الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول
خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قايلون بقدمها وبتناسخها هذا
المذهب لما ورد في الحديث النبوي ان الله خلق الارواح قبل الابدان

كلال بفتح اي تعقلها

توضيح

بالفي عام وفي رواية باربعة الف عام ويوافق مذهب الحدوث
ما ورد في التنزيل ثم انشأناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة
موجودة قبل البدن لكان اما واحدة او متعددة وكلاهما
باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها
نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا
كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها
او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها
لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول حد واحد
لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا او رسما للقدر
المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقائق وما به الا
عيز ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس
بالماهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز
هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة
لان العوارض المفارقة تلحق الشيء من المبدأ الفياض
بسبب القوابل لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والا
لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن قال
بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس
لا القابل للنفس وبينهما بين بون لجواز حصول الاول
بدون الثاني اقول الجهة القابلية لا يمكن ان يكون في ذات

الشيء

الشيء بصورة من دون تعلقه بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها
جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما بين
في مباحث الهيولى مع انها بسيطة هذا خلف فمتى لم يكن الابدان
موجودة لم يكن النفوس موجودة فيها محة ظاهرة لانه نقيض
الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة والحجة مبنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ
حجج بعضها [illegible] على حدوث النفس فلا يلزم الدور وقال
العلامة الدواني في شرح الهياكل انا لو سلم اتحادها في النوع
نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخالق الى الجميع سواء
بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو
معلوله فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص
تخصصها والا لتسلسل كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه تشكل
هذا مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي
العقول الفعالة او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما
ثانيا فلان قوله والا لتسلسل اراد منه التسلسل الممتنع وهو الذي
في العلل الموجبة فلزومه ممنوع وان اراد التسلسل في الصورة والشرائط
فلا امتناع واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات
ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن

مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا
ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا او حال كلام
ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا
بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه
بعض الاكابر انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نم ان
كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب
القوم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم
او على الكيفيات النفسانية وان اريد به الموضوع الشامل
للجسمانيات وغيرها فنسلم انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم
قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة
بذلك المحال الاول واعترض الامام عليه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته وهو فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما
فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول

الموضوع

المادة

التكثر

التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع (174)
متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر في فرده
واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق هيولاها الواحدة كالمتصل
الواحد من الماء يقوم بعضه بحرة وبالبعض الآخر سواد والشخص واحد قال اول
انما يتم لو كانت المتعددات اللاحقة بالمادة تشخصات وهو ممنوع بل
عوارض لتشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن
كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام اقول وههنا بحث
اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي اما بماهيته
او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد
وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العوض المفارق
وزواله بناء على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك
الشخص المتشخص بذلك العوض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون
الحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك التشخص هو الحال والتشخص
عارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل
مجرد نوعه منحصر في فرده بعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى تكثر
المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام
واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر نفسه غير معقول

الحامل

سواء كان ذلك الشيء مادة لغيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول
المادة التكثر لذاتها لا بها معها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة واحدة
لا كثرة جاز ان يصير كثيرة بعد ما كانت واحدة بالعكس فقد علمت حاله
في بحث الهيولى انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية لا
لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت
يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيولات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان
يكون لها هيولات اخر اذ لا هيولى للهيولى وبان مادة التكثر لما كانت
متكثرة فيؤدي الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا
الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه لما كانت هيولى الافلاك
متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها كما مر
ان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض ايضا
واما متعددة فيقول تشخصاتها بنفوس الافلاك وهي العقول الفعالة
والقاعدة المذكورة انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا
واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان
مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد
متماثلة حتى يلزم بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها
او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه
الاول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع

فتذكر من الوجوه الجاري لا ينفك عن الوحدة بتخصيص الدعوى بالهيولى

منتقض

فقول

في قبول التكثر الى المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة
حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في ارنوع
كان يرجع اليها وانها هي القابلة للانفصالات والتعددات والروابط
ايضا بخلاف غيرها مما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال
وطرد التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم شرع
قوله كلية على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا
ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اولا الطوسي ان تخصيص الدعوى بغير
بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه وتحقيق
الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله والشخص من
الماء واحد ولا نسلم ان معروض السواد من الماء عين معروض الحرارة منه
واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء كل حادث زماني
يحتاج الى المادة ان القاعدة مفوضة بالنفوس الانسانية
على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا
عن النقض على ما هو المشهور بان المادة ههنا اعم من المحل والمتعلق
فالبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء
للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا بالمادة فالاولى
ان يقال ان البدن الانساني لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة
المتصرفة فيه اي المتوصلة بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب

على مقتضى وجود الواهب الفياض ... ودر لم يكون مبدأ
للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن
الا ان ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض
عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من
حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده
الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض افاد جوهرا
قدسيا كما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين
كما مر فكذلك يكون الواحد مجردا ومادياً باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير
والتحريك مسبوقة باستعداد البدن متقومة بالبدن واما من حيث
الذات والحقيقة فمنشأ وجودها وجود المبدأ الواهب لا غير
فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزم
الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب المادية الا
بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة
فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض وتكلف
تاويل ما نقل عن افلاطن الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه
لطيف ولكن هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع بعد في القسم
الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس والعقل
مصلين

مصلين على النبي واهل بيته المعصومين عن النقائص الانسانية
والمعاصي الهيولانية قد تم كتابة هذا الشرح للقسم الطبيعي من الاسفار الاربعة
للمولى الاعظم المحقق الكامل محمد ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي قدس سره

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي [illegible] بالموجود المطلق
وتوضيح ذلك ان الشيء كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحدا وكثيرا وبانه
كلا او جزئيا وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشيء او اصغر او
اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حارا او باردا او غير ذلك ثم انه من
لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى ~~[illegible]~~ اوسط هذه الثبوت الا
جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخر ما الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا
ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او
كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواص يبحث
عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية
اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو
موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول
كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما
بحث عن عوارض الموجودات واما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية
فموضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة
العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود وقسامة الاولية فلذلك يجب
ان يكون الموجود المطلق مبينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا
لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون لاعلى ان العلم الالهي

باحث

باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود ٢٢٢
المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر الى
المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني
اما مختص بالواجب او لا رتب ~~[illegible]~~ المص القسم الالهي مركبا
على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود
الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون
العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقدم وسماها
بتقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود
بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الحيثية اليها بحسب الوجود وفسر الامور
العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض
للجوهر وللعرض فان الجسم التعليمي عرض المادة والسطح عرض الجسم
التعليمي وعرضه مخطط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض
وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي
والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب
وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشمول احوال المختصة
زيد قيدا آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي و
اعرض حقيقي يحقق الدوران بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في

التضاد والتضايف والسلب والايجاب [illegible] فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى
كاللا وجوب واللا امكان وضرورة احد الطرفين وسلب ضرورة
الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المنافاة
والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال
المختصة بالاخيرين تشتمل جميع الموجودات وتتعلق بجميعها الغرض
العلمي فانها من مقاصد العلوم ثم ارتكبوا في دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات
وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق
بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال امامور متكثرة واما
غير متعلق بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم
قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل
ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض بين الوجود
والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وعقلوا
عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك
من التكلفات الباردة ونحن اذا تذكرت ان اقسام
الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود
المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لا [illegible]

عن

عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في
الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عنه النقوض
ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذه التحيرات والاضطرابات
وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العوارض الذاتية
بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد
اشكل الامر عليهم لما رأوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة
التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه
عن الاحوال التي تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة
الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد
من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا
ذاتيا له لنوعه او لنوعه او عرضا عاما لنوعه لشرط عدم
تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع
من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عارضا عاما له بالشرط
المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
بما يقع بين موضوعيهما بان محمول العلم ما يتخلل اليه محمولات
المسائل على طريق التردد الى غير ذلك من التعسفات التي
تنبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع
من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو

وخصوصية شيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث
هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل
المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه
اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون
عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك والكائنات
مما يقع به القسمة المستوفات الاولية له نعم كل ما يلحق الشيء
لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير
نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في
كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا
او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان
لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس
بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل
بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس عوارض اولية له
من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا
بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق الشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه
الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا
انه مثل العوض الذاتي بل على سبيل المقابلة
بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط وليست ادراك

تناقض

تناقض في ذلك كون انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون
عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة
لا يكون اوليا للخط بل العوض الاولي هو المفهوم المردد بينهما
وهو مرتب على سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي اي
الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر
كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان
واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك
بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية
الكلية امر واحد بالعدد موجودة في كثيرين فحاول المص
التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد
موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا
لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاغراض
المتضادة مثل لونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى
معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج
او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي شخص
من الاشخاص الخارجية او الذهنية اي مشخصا بتشخصه كان
اي ما في النفس ذلك التشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع
افراده على السوية من غير تفاوت اصلا فليس قيل ان
الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة

[illegible] في تجردها عن مصداق الوضع فيمتنع اشتراكها
فالكانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات
البعض يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو شخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قلنا
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث
كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية
ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية
الارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية
وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات
في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قيل الكثرة ومنه
ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى
بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة
يطلق على كيفية تحصل في العقل هي آية ومرآة لمشاهدة ذي
الصورة وعلى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة في
الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس
لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك
الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى
المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة
الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيستحيل ان يكون عين الافراد

في الخارج

في الخارج وكلها وهم [illegible] لا مهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى
بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة فان
لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى
المعلوم المتميز بها اما على سبيل المجاز او الاشتراك وانت تعلم
ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست
ماهيتها بل مثلها واشباحها المخالفة في الحقيقة لحقائقها كما ذهب اليه
جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني مخالف
الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والاولية قائمة
على ان للاشياء نحوا آخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في
الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن
القائمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا
كساير الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا
واذا اخذت من حيث عن التشخصات العارضة بسبب حلولها
في نفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا
ومعلوما وكليا وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس مهما
موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة
واما الجزئي فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض اللاحقة
للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع
وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على

٧ مواة

الطبيعة الكلية لامحالة لان كل كلي ذهني لنفس تصوره غير ما
من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو الشخص مانع من الشركة
فالتشخص بمعنى ما به الشخصية زائد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن
زائدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون
نفس ذات الشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين وجوده
الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زائدا على ماهيته و
اما ان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقل
الفعال او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض
اللاحقة لمميتها من الكم والاين والوضع والمتى وان شئت الجزء
فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل
بالحقيقة الا بنحو الوجود الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما
يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفس ذاته بحيث يمنع عن تصور
الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء حقيقة في موضعه
سواء كان عينا للشيء او زائدا لازما له او مفارقا عنه فاذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز
الاشتراك فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التمييز في
الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء مشارك له
في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا
يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون

التميز

التميز يوجب للشيء استعدادا للتشخص فان النوع المادي المنتشر
ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد بواحد منه لا يفيض وجوده
عن المبدأ الفياض فما نقل عن الحكماء ان التشخص الشيء بنحو العلم
الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا
فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع
للشركة كون الشيء هوية عينية كما مر من ان الشركة هي المطابقة
للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية
متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قريب واكد القول في ان الوجود
امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا
كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود الماهية المشتركة
او مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف
بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان
مجموع الكليات كالمادة الهوية العينية اذا كان خارجا عن
الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته فاي شيء فيه من حيث هو
يمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المحققين من ان تشخص كل شيء
شخص جزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود حاشية مراده
ما سوى الواجب لتحد اذ الواجب لا جزء له اصلا تحليليا او غير ذلك

181

موجب لمنع

الوجود لا [illegible] ماهية في الاعيان وما قيل من ان تشخص
الشيء بالفاعل هو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين
التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص لكن كلامنا في المشخص الذي
هو قيد للمشخص لا فاعل له هو قيد للمشخص لا فاعل له وكذا ما هو
مختار لبعض وهو ان التشخص بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو
مبدع جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات
انما ترتبط بالجاعل الحق لا جل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها
في انفسها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علة هكذا الى ما هو علة
الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما قال
بعض اهل العلم من ان التشخص نفس تصوره يمنع الشركة و
ليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات لذاتها
لا تمنع الشركة وليس ذلك ولا بسبب لازم فانه منتف فلا يمنع الشركة
ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع شركة فتعين ان يكون
بسبب المادة فيجب حمله على التمييز الذي هو شرط للتشخص فان
السيولي حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل
النوع المنتشر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة للافراد
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره
فعلم ان المادة ايضا غير كافية للتمييز فان كثيرا من الصور والهيات
مما يقع تشخصان منه في مادة واحدة في زمانين وانما احدهما

عن الا

182

عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه
بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والخير مع تجاور
الزمان فان المقصود منه التمييز الفارق بين الشيئين لا ما يحصل
الطبيعة شخصية ولهذا حكم حين راى الوضع مع الزمان متبدلا
مع بقاء التشخص التشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع
الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص
علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي
كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال على
قولهم ان الشيئين من نوع واحد هما عن الآخران الحد المحصل
بالزمان ان الزمان لغة اذا كان مقدار الحركة الفلك الاعظم
فمحله جسم واحد فيما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه عن اجزاء
آخر والجواب ان التمييز بين اجزاء الزمان بنفس ذاتها فان
بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له ماهية غير تصال
الانقضاء والتجدد فالسوال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم
على يوم كذا ولم امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما وتساويهما في
الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم
كذا الانية سوى كونه متقدما على يوم كذا ومميزا عنه كما ان تقدم
الاثنين على ثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا نفس كونه
اثنين ويتضح ذلك ايضا خاشديدا بان امتياز زراع من الخط

نفسه ليس بشيء خارج عن نفس هوية المقدارية انها مع قطع النظر
عن انه خارجية عن المحل والزمان ممتاز عنه فقد علم
ان التميز عن المشتركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة
وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من مقولات تشخص ذاته
الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه
لا يحصل الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان الا بالوضع
كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان
واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام
فحاله كحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار فانه
مما يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون
بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات
كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق
في اول الوجود وقد يكون بين انه من باب الوضع والزمان لا غير
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص
القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه **فصل** في الواحد
والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم
وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه

لا يصدق

لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون القيد وعند التقييد
يندرج لانه لا ينقسم من بعض الجهات فالتقييد بالحيثية تفيد
اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد الاشاري
قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو احق
بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي
وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها
وهي المقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها
والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان و
الفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد
بالنوع كزيد والعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون
محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في
الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان
المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة و
في الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي
الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة
فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاح الحكماء اخص
منه كما يظهر من كلامه ولا مشاحة في ذلك وهو قد يكون بالعدد
اي بالشخص وح اما ان لا ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال

او ينقسم

وهو الذي ينقسم بالذات الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما لذاته
كالمقدار او لغيره كجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام
بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما بان يكون
حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير
ويسمى الناس غير واحد والتمام اما بحسب الوضع كالدرهم
الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان
اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في
الاستقامة اياما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير
او اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول
فهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة
الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
المشخصين والمراد كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم
يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشرتيه واحدة
وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحينئذ الاقرب
العدد الى اكثر نزلت الوحدة اليه الى الاقل فالاحق
بالوحدة الوحدة الحقيقية واحق اقسامها بها الانقسام اصلا لا في
الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده

عن جهته

عن جهته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ينقسم من حيث انه ينقسم
ينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة
وليس يجد ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم
فيخبر بحصول الاشتباه في انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد
بذاته لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال اشتباه الموجب لتحير
المتعلم فقال الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر التضاد
في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والممكنان عند غيرهم من
الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان
بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد موضوع
على الاعتبار الاول او محل الثاني من جهة واحدة هذا الادخال
مثل الابوة والبنوة المطلقين لا لاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين
فيه لانهما ليستا متضايفتين لجواز تعقل احديهما بالقياس
الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز
اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن
المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضايفان المطلقان
الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا
في موضوع لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى
ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في
زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة وجه الحصر ان

على الاعتبار

المتقابلين الكائن احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب
محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في
وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه
كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد
كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل العدم والملكة والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فالكائن
تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فتقابل التضايف
والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما متضايفان والا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه
الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يضاف
الى الآخر كالعمى وعدم العمى والثاني ان وجود الملزوم المحل
يقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء
السكونة اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب و
الايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي
عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات
وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في امثال المذكورة بما هو
بين

يمكن احدهما

بين السكونة وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزما لانتفاء الموجود
الحركة صار متقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدهما الضدان وهما
امران بل الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء
كان موجودا اولا غير متضايفين سواء كان بينهما غاية الخلاف والتباعد
كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين
على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للفحم وقد لا يكون
وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل
والخفة للفلك وثانيا المتضايفان وهما الموجودان بل وجوديان تعقل
كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا يتعقل
الا مع الاخرى وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا
او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل
الذي هو اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد العارضين لاقسامه وهو الا
كون موضوع التقابل اعم منه وموضوع التضاد مباينا له لمفهوم كل واحد
منهما من حيث هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد
موضوع التقابل اعم منه وموضوع التضاد مباين فلا منافات وثالثها
المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او نوعه غير الوقت او
بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيه موضوع قابل
لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكره في تفسير التضاد

الالهيات

وتفسير الملكة والعدم بهذا الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في
فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين كونهما في غاية
التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه
ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمه عن الارد
وكلوا احد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني في عموم المطلق
من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور
فيما بين عامة الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية
والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري
والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل
الانجاد والمردودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه
خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تقصوا عنه
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد الحقيقي
من العدم والملكة ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجهين
الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس و
غيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كالفردية
كالسكون للحركة والظلمة للنور والبحتية للنطق والانوثة للذكورة و
للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني
ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراط ذلك في
التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسما لتقابل العدم والملكة

وتقابل

وتقابل الايجاب والسلب والثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل
السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك
بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان
تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان لكل
مرتبة من السواد مثلا مشتملا على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشد
والاضعف عند المحققين وعلى خصوصية وهي بالنسبة الى مرتبة اخرى
تحتها سوادا وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياضا كما قال الشيخ في الشفاء
السواد الحقيقي لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سوادا بالنسبة الى
الآخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد
باعتبار نفسه في حكم الاطراف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة
وكذا باعتبار المقابلة للسواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف
او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى
سواد شديد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا
لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض
الطرفي في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان
التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان
لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو بالاعتبار الاول
فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالايجاب والسلب و

التقابل بينهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا و
يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد
فرس وزيد ليس بفرس وقد يطلق على ما بين المفردات وهو ما بين المفهوم
ورفعه في نفسه كالفرسية واللا فرسية او بحسب الانتساب الى شيء
آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر
في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه
ولا يعتبر في شيء منهما صدق اولا صدق على شيء فاذا حمل على شيء
مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجابا
سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا بالجواز ارتفاعهما
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللا فرسية
فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى
السلب سلب وجود اي معنى كان سواء كان لا وجود له في نفسه او لا
وجود الغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق
في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله وذلك
في العدم لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات

عقلية

عقلية لها عبارات لفظية فالنسبة بينها اعني التقابل انما كانت
في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله خطر من التحقق باعتبار انه
عدم امر موجود له قابلية التلبس بمقابل هذا العدم وهذا القدر من التعلق
الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فانه لكل شيء مرتبة من الوجود و
مرتبة النسبة في الوجود في كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج
فانه اي نحو كان من التحقق والله اعلم

فصل في المتقدم والمتاخر

المتقدم يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر
بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر
اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلة او لا وهو
الطبيعي والثاني اما ان يكون يعترفيه مبدا ما يكون القرب منه تقدما
وهو الرتبي او لا وهو الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام
الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان
وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان وهو ظ كتقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض وكتقدم موسى عم على عيسى عم لكن الاول
بالذات والآخر بالعرض الثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن
ان يوجد الآخر اي المتاخر الا هو موجود معه او قبله ليشمل الحوادث
وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا الاصدق
على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا
اليه للمتاخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قبل

بحث تقدم عدم الصناع من المتقدم والمتاخر في وجوده بالذات او بالزمان او بالشرف او الطبع

ينبغي ان يراد في تعريفه قيد كونه غير متاخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية
واعترض عليه بانه ان اراد بالموثر الفاعل المستجمع لشرائط التاثير
فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد
ليس الاخر بموجود وان اراد الموثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم
الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد
لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر وض واعلم ان الترتب بين الشيئين في الخسة والدناءة مندرج
في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا محدود
او كان نفس المبدا المحدود وسواء كان بحسب الحس وضعا ان كان
الترتب بحسب كترتب الصفوف في المسجد المنسوبة الى المحراب او كان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتب بحسب الوضع كترتب الاجناس
والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من
الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم
من جهة العلاقة العقلية التي بين الموثر المستجمع لشرائط التاثير وبين
معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكماء
كتقدم حركة اليد على انفتاح والكائنان معا في الزمان على ان ههنا
قسما آخر من التقدم وهو ما بحسب الحيثية كتقدم مقومات الحيثية عليها
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم بل بحسب اصل تجوهر الذات
والذي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه

عليه

عليه لانا نقول لا شبهة في انه يوجد هذه الاقسام الثلثة من التقدم
اعني بالطبع والعلية وما هو بالحيثية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا
اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم
اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما
بالطبع وما بالعلية ليحصر التقدم في الاربعة مع ان التعليل في
الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الآن فاذا لم يفعلوا كذلك
لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الحيثية
ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب
اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك
بينهما والكان بحسب الحقيقة على سبيل التفاوت والتشكيك و
ذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا هو موجود للمتقدم
وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده يختلف اقسام
وتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف
المعاني التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم الطبيعي والعلي مختلف
فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود من جهة ان
حاصل للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر ويكون حاصلا للمتقدم من دون
اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول

الاخيرة ولا يمكن ان يكون حاصلا
الاخيرة

وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة والكانا معا في الزمان فكذلك ملاك
التقدم فيما يكون بحسب الماهية بخلاف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم
بخلاف التقدمين الآخرين والملاك فيه اصل الجوهر الماهية وتقومه فان
ماهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يتحصل في ذلك المرتبة ماهية
نوعية وما تحصلت بهذه في مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها
او قبلها فيكون للجنس تقدم على نوعها باعتبار اصل التقدم مع قطع
النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم والكان الجميع
الثلثة معنى واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في
اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو
الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم
بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط اللذين جعلوا
التأثير والتأثر في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف
الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض
وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الاولى ظلال الجواهر العالم
الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا
كذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا بالماهية
وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على الهيولى وان
كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها
هيولى مفتقرة الى العقل بل المغايرة في وجودها وكذا حال الجسم في احتياجه
الى الهيولى

اقول

اقول ومما يستغرب له جماعة من المتأخرين لم يجوزوا التفاوت
والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهيتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم
ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول
راي المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء الفارسيين
فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين فلزمهم الاعتراف بان
جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود
اذ لا تأثير في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن
ذلك وهذا عجيب منهم واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم
في معاينه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم آخر
وهو المعية في الوجود فقط كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ولا يكونان
زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى
بالدهر وهو المعية بين زمانيات معية غير زمانية وقد وقع في كلام
الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبة الى المتغير دهر
ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في
كتاب المحصل ان هذا التحويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان
ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما يكون قار
الذات فيلزم ان لا يكون يوجد في المتغيرات وان كان غير قار
الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا القسم لا يندفع بالعبارات
وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان

189

ولا تأخر

اعتراض الامام الرازي على القدماء

ليس كوقوع الجسم اقرار الذات الثابت الوجود مع الزمان
وليس كوقوع اقرار الذات الباقي مع قرار الذات الغير الباقي
كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تحولا
او غير تحويل وليس معية المتغير والثابت بمستحيل واذا تقرر الخلاف
المعنى فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون انها
مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات
على المعاني فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي
لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده
وجود ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لا
يستلزمها التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع
ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر
والاحتياج وتسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي
لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة
واما الابدالعيات العقلية فالحق خروجها عن افق الزمان وعدم
اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالجميع فهو
ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح و
لا مساء فما وقع في بعض الشروح ان القديم بالذات اخص
مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي
يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي يكون

لزمانه

لزمانه ابتداء وقد كان في وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت
وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية
وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى آخر اضافي فيقال
القديم للشيء الذي هو اسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للآخر
الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامر
لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه واما السابق فقد
دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق
بمادة وهي ههنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني
وبيان الحكم الاول اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا وبدنا ظاهر
من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده
سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل
ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا
في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي هف لاستلزامه تخلف الذات من نفسها او ان يصير واجبا
فيلزم الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقية الواجب بالعدم وذلك
الامكان امر وجودي اي ثابت والكان ثبوته على نحو ثبوت العدميات
والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن
متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وجوده
لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به هف فثبت ان

الامكان بنحو من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من
المادة وما في حكمها للحوادث وعلى ما قررنا كلام الحكيم يندفع عنه
كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهيتها قبل اتصافها
بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائمة بمحل آخر غيرها
فكانت مادية هذا خلف وجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في
الواقع بل في مرتبة ماهيتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع
الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من
مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في
مرتبة من الواقع ضرورية فيه والسر في ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف
بامر سلبي نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف
الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في
الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات بحسب الفعلية فلا
يتكثر بتكثر الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجودها
في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حاصل مغاير ذلك الحادث كما علمت
في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات
بمعنى آخر وهي انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلاف الحادث فانه
فان الحادث يمكن عدمه مع بقاء علته لفساد بعض لجوهره وهو
غير صحيح اما اولا فان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات

هو انها

هو انها يعدم لو انعدم علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان
لانه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات وثالثا
فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذا الشيء بحسب وجوده لوجود
علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة
او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب
المعلول على علة غير متفاوت في الدوام وغير الدوام وذكر شيخ الاشراق
في المطارحات ان اصلح ما يجاب به ههنا ان القوة في الكائنات
ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود او العدم والكائن
هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدوام وغير الدوام بل هذه هي القوة
الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا تتقيد بها
استعداد اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ
مبناها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب
والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي
بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي
النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق
ان الامكان الماخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي التي يتصف به
جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان
في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي يحلل العقل
هذا الموجود البسيط فيه الى ماهيته ووجوده يحكم عليها بالامكان بخلاف

الكاين فان حاملي امكانه قبل وجوده شيء آخر غير مهية فالامكان
في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكاين كاشف عن مادة سابقة
وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول
عدم مناسبة ذلك الكاين بصدوره عن المبدا الفياض وتلك المناسبة
حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر اخر يقربها
الى مبدائها ففي المجرد امكانها الذاتية ووجود مبدعها الجواد صادرة
عنه بخلاف الكوائن الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها لغير
كاف لصدورها بل لابد فيها معه من شيء آخر خارج عن ذواتها يلحق
موادها ويعبر بها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له
ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال بما ذكره من عدم الفرق
بين امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل
منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحق في الجميع ان
يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي
الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
وكما انه فرق بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب
اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشيء بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود من
كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشيء بحسب الخارج
والكان كثبوت الشيء للشيء في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية

لان

لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان تأخر بصدوره من وجود المادة 192
في الخارج لان ثبوت الشيء اي شيء كان للآخر يستدعي وجوده ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا وامكان الحادث لما كان صفة ثابتة
له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية
والكائنات معدومة اولا او سالبة المحمول فيستدعي لحوق الثبوت الموجب
لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى
قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع
فلا نسلم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما
يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتهما على الوجه الذي قررناه
لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا
امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني
على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع يوجب ح وجود
موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع
بل يكون مادة لنقيضه كالمثل بالقياس الى الصورة الجزئية وقال
بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا هو ان الامكان صفة سلبية و
الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث
معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن معنى الكلام حيث
حمله على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد

كون الامكان صفة سببية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم
موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد اقول هذا الجواب
في غاية الركاكة بوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون
الممتنع ممتنعا والا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين
قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثاني
انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث
امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق بتحقق
موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا و
الجواب بانه قايم بالمادة مشترك الالزام الثالث انه قوله الصفة
السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها ان اريد تحقق الموصوف
تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد
انما تحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان
قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في عدم كونه
نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده و صف
خارج الموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو
بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف الوجود
الموضوع بالامكان حال خارجة له واتصاف الحادث به قبل

حال

حال عقلية لانه لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان يقوم
امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قايما بنفسه اذ لو كان
كذلك لما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء
به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو
اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان
الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض التي
اضعف الاعراض فلا يكون قايما بنفسه فيكون قايما بمحل موجود وليس
ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات
الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار فاعله عليه
لتعلق اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول او عدمه اذ يقال
هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية
عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او
متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون
امرا مباينا للذات عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث اولى
من ان يكون بغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه
امكان موجوده وهو الهيولى والهيولى لا يصح حدوثها
الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فيصير
الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال فلا حادث الا بالمادة
قوة وجود في الهيولى وذلك اما ان يكون مع المادة من وجهين احدهما

فصل

فلا يكون هيولى حادث

لا نفس المادة بل المادة قابلية الصورة
دون المادة قابلية الحادث

القابل

ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا
لا يتغير فحدوث الحادث بتجدد المفارقات او ما في حكمها وحصول
استعداده له بعد عدم كونه مستعدا ولا يلزم من وجود الحادث في وقت
مخصوص دون غيره من الاوقات ترجح بلا مرجح والثاني للحاجة
الى المادة في قوامه اذ في فعله الذي به يتحقق اتمامه وكماله وهو الفاسد
واحدة والامكان الفاسد فهو مع مادته والكائن حدث مع
مادته فيكون الهيولى فاسدا وكائنا وهذا خلف قال الشيخ المبدي
لم يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك
ولم يقم دليل على امتناع ذلك او اعراضا قائما بجوهر غير جسماني
فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق
اعراض موضوعاتها ذوات النفوس وليست باجسام ولا
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل
حادث لا بد له من مادة **اقول** قد حققنا في مبحث الهيولى ان
جهة الامكان الاستعدادي والقوة ترجع مطلقا الى الهيولى
وان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة والامكان لضعف وجودها
وخسة جوهرها فالعقول لقوام جواهرها وشرفها وفعلية وجودها
لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث

لفقد

لفقد القوة والامكان فيها لانها من دار المادة بل عين الهيولى و
ذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهرا استعدادية بل صورة
محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ
الرئيس ايضا كالشفاء والنجاة والتعليقات والمبدا والمعاد واما
النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي وان كانت محلا للحوادث
الاشواق والعلوم المتجددة الناشئة لها من المبادي العالية لاستعداد
تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقها بالمواد فجهة القوة فيها
ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها من حيث الذات
والكمالات مجردة لكنها من حيث الافاعيل والانفعالات مادية
اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية لها وليس لها كمال
منتظرة وتوضيح ذلك المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه ولا بطلان
يعتريه **فصل** في القوة والفعل لفظ القوت كان معناه المتعارف
عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى
قدرة وهي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل وتركه بالارادة
الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه وهو كون الحيوان بحيث
لا ينفعل سريعا ويتاتى عن التاثير ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا
بهذه الحيثية ونقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور
وهو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع
الفعل وهو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر وهذه القوة قد يكون
شيئا واحدا دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط وقد يكون شيئا
وضده جميعا وقد يكون

المعلمين

في شيء قوة لقبول الآخر دون حفظ وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ
دون حفظ وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء
كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول ساير الاشياء وان كان لخصص قبولها
لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة
لسهولة الانفعال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوت
يكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد فهي يكون بعيدة
وقريبة دون الاستعداد ويقال ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها
الى الموثرية التي هو مبدأ اعم من القدرة والايجاب اي ما به التاثير
والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشيء الذي هو مبدأ
التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق
عن الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ
ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات
الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ
للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في مواد
ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة
المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدأ للتغير في نفسها لكن من
جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لا اندراج
ما هو مبدأ للتغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية

فانه

كونه عالما ويعالج من حيث

فانه يعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلة التي جهة القبول
راجعة اليها دائما فموضوع الجنسين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام
التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشارح والمص لما لم يذكر القوة
بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب له الاقتصار على ما ذكر القوة في العنوان
وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار و
الافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن
قوة موجودة فيها لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لامور
اتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول باطل والا لاشتركت الاجسام فيه بالكلية لان الجسم كما هو
جسم موجود متحصل محصلا نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام والكيفان
جنسا لها باعتبار اخذه منها لا بشرط شيء على ما سبق بيانه و
الثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك الصدور او الاثر مستمرا لان
الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية اذ تاثير السبب اما دائم
او اكثري او مساو او اقل فالسبب على الوجهين الاولين سمي سببا
ذاتيا وذلك السبب يسمى غاية ذاتية وعلى الآخرين سببا اتفاقيا و
السبب غاية اتفاقية كما سيجي بيانه والثالث ايضا باطل لان المفارق
نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تاثيره في بعض دون
بعض الى مخصص والكلام عايد في المخصص والاقسام جارية فيه وكلها
باطل الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة

قوة موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المط **فصل في العلة والمعلول**
والعلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث
هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف
عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني
تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول
والى علة غير تامة وتنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما
قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو
لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله لقوله
وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان
تكون جزءا للشيء اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة
والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ان يكون له
الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة
ايضا مختلف باعتبار عليتها وهو الفاعل وقد يخص للفاعل كما منه
الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر
والمادة ايضا مختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما
فيها كالهيولى فربما يجمع الجميع في اسم المادة لاشتراكها في معنى القوة
والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة
ايضا مختلف بحسب تقويمها للمادة وللمجموع منهما والاولى ارجاعها
بالاعتبار الاول الى الفاعلية والكانت مع شريك غير مقارن

موجب

موجب لافادة هذه العلة واقامة الاخرى بها كما علمت في بحث التلازم بين
الهيولى والصورة فالصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست
علة صورية لها بل فاعلية ومن مهما يعلم الضابط فيما ظن من خصص
الفاعل على غير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ
للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه اولا بالصورة لانه باعتبار
ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون
مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لماهية المركب او لوجود العرض بعد
ما يقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية
كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار جزء
الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء
الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا
اخذا مجردا كل منهما عن الآخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذا المراد
بالمادة والصورة ههنا ليس ما يخص الجواهر بل يعمها وغيرها من
الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي
لا بشرط فهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتهما للمحدود
اذ كل منهما من النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات
لا تكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والمعد وعدم
المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما
من مصححات المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض

اما العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب فيها ان تكون
المعلول موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانية
او بتركبه غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه اولا والثاني
كاللوح للكتابة والاول قد يكون مع تغيره في حاله ووضعه سواء كان
بزيادة حال او بنقصانه او في ذاته كذلك الاول كالطين للكوز
والابيض للاسود حيث يتغير عنصره في احدهما بزيادة عرض كالحركة
وفي الآخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث
يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص
عن الآخر بانحطاط شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة
مثل الهليلجة للمعجون او لا مثل الخشب والحجارة للبيت والاحاد للعدد
العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر
للنخل والخزف والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان
لا يكون فيه جهة مهية صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة
ليس الا هو واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب
ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح
آخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر
صورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي
يكون منها وجود المعلول حتما وهي قد تكون بالذات كالفاعل

الصانع

الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب كما هو فاعل
حقيقة كما يقال الكاتب معالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه
طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل
بالعرض كالبريد المنسوب الى سقونيا لانه يبرز به بالعرض وفعله بالذات استفراغ
الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا
للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ
من الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن ههنا انكشف امر
من ليس رفع المانع ليس من جهة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما
يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما شبهه
الاشياء مما ليست علا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالغرض المطلوب من الكوز وقد علم ان المادة والصورة علتان
بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده والاختلاف
لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية
ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه
ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغاية غاية فلا يكون
له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل مبدأ ابتداء لكان لجميع اوساط
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج
المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول
في العبث واثبات ما له غاية واعلم ان لكل حركة ارادية فلها مبادئ مرتبة

بسم الله الرحمن الرحيم

كما وقعت اليه الاشارة آنفاً فالمبدأ القريب هو القوة المحركة
اي المباشرة لها وهي في الحيوان التي تكون في عضلة العضو والذي
قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل
صورة ما يوافقه حركته القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم
بالاسباب المذكورة فح نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في
القوة المحركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا
انحجز عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك
بنحوه وانتهت اليه الحركة وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان
الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه
الحركة نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق
حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية للمتحرك
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة
غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان
لا غاية له غيرها بخلاف المبادي السابقة عليها اذ ربما كانت لها
غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يتطابق المبدأ
الاقرب والمبدأ الاول الذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي
كلها فليست عبثا واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي

عضلة

دون الفكري فهو العبث فلانه اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق
او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى
الفعل في الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث
عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم
توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات
فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فنقول
القايل فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي غرض
حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى
ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ فكريا
البتة فليست منه غاية فكرية واما المبادي الآخر فقد حصلت لكل منها
غاية في فعله خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني للمشوق مع التخيل
وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل غير المشعور به
وغير لقائه فاللاعب باللحية والنايم والساهي لا يخ فعلهم من باعث شوقية
من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى
الحاسة الى ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن
ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال والحلول والحرص على الفعل
الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي بالقياس الى ما هو
مبدأ للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال

الحلول

ابطال الاتفاقي

خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا عقليا
المبحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ديمقراطيس ان وجود
العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى
كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطباع مختلفة الاشكال
دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة
فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس
بالاتفاق اما انبذوقليس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية
بالاتفاق فما اتفق الكائنة على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي
وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها
ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد
الموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة
مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة
فان نظام الذبول والكفان على عكس النشو لكن له كعكسه نظام
لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة
دون وجه قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة
من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا
مختلفة مثل الحرارة تحلل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار
وتبيض الثوب ومنها ان المطر يعلم جزما انه كائن لضرورة المادة
اذ الشمس اذا تحركت ابخرت مخلص البحار الى الزمهرير فلما برد صار ماء

انباذقليس

النمو

متصلا فينزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان
الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة
فهكذا نقول في غيره ولنحل لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة
هي ان الامور الممكنة اما دائمية او اكثرية او حاصلة بالتساوي
كقعود زيد وقيامه او على اقل اما ما يكون على الدوام او على
الاكثر فلا يقال انه اتفاقي واما الباقيان قد يكونان باعتبار ما
ضروريا وذلك بمثل ان يشترط ان المادة في الكف الجنين
فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة
صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان يخلق اصبع زائد
فعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون الاصابع الزائدة
ويكون ذلك من باب الدائم بل الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية
والكفان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا
ثبت ان الامر الاتفاقي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه فغير ضرورة
المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة
فالامور بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها و
عللها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن
شيء منها اتفاقيا فان غير حافر بير على اكثر بالقياس الى الجاهل
بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقي واما بالقياس الى
من احاط علما بالاسباب الموجودة اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد

بالوجودة

تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث تكون لاجل شيء ما
اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا
تبينت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية
لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى طبيعة والارادة فالطبيعة والارادة
اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا او لا لم يقع اتفاق
فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طارئ عليها اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه الموجودة اليه
فيكون غاياته ذاتية لها او طبيعة او ارادية فظهر ان
وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق والكائن للاتفاق ليس
مدخل الى بعض افرادها فما نسب الى ابنا ذقلس وديموقريطس
كله تخبط واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة ففي الاولى
ليس اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير
متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل
تجعل لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تادي الفعل اليها لذاته لا
جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مما سلمه عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل مشابه على نهج
واحد من غير روية كما في الافلاك وما يؤيد ذلك ان نفس الروية
فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات
اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات
بلا شبهة

بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا تروي
في كل حرف وكذا القواعد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا
رويا وتفكرا ابتدأ في صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية
وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعتصم ومبادرة اليد الى حك
عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان افاداته في هذه
الكائنات تارة بعدم كالانهاء وتارة لحصول موانع وارادات
خارجية عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليست من شروط كون
الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد
والذبول كل ذلك مقصود الطبيعة عن البلوغ الى غاية المقصودة
وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو
ايضا مقصود والى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات
وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية
فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطوبية وغاية
الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن حفظ المادة بايراد
بعد ايراد ولكن كل مدد ثان يكون الاستمداد منه اقل من المدد
الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض
واما الزيادة والتشويهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا
فصلت افادها الطبيعة الصورة التي تستحفظها ولا تهملها
كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن

200 ر
النظر

تستحفظها

بمجموعه فلا يلزم ان يكون غاية شئ غاية لغيره وفي الشبهة
الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واحدة هي احالة المتحرك الى
مثل كله جوهرا واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتبريد
والتبخير وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب الامطار
منفاة بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات
ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات وفي
اسباب الهية لها غايات دائمة او اكثرية في الطبيعة المبحث
الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة
والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل الناس
والسباع لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي
اوهن من بيت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي و
المرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ودرهمي
الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه فان
جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع
الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي
في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع
فان الطريق في اثباته ان الجائز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا
القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم ان يكون

الارادة

الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا
تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل
له فان مع تساوي الفعل كيف يخصص احد الجانبين والخاصة التي توجبها
بان فان تلك الخاصة كانت حاصلة الضم لو فرض اختيار الجانب الاخر
الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا
اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا كاف في اقتضائهم
فان المريد لا يريد اي شئ اتفق اذ الارادة من صفات الاضافة فلا
يتحقق ارادة غير متعلقة بشئ لم يوضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا
حصل تصور شئ قبل وجوده ورجح احد جانبي امكانه يحصل ارادة
متحققة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى
كانت نسبته الى المعلول اليه امكانية من دون داع اليه ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون احد الامرين راجحا فان تجوز ذلك
من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية
الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية
فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية و
ستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اوليا لا يكون لفعله غاية
اولى سوى ذاته اذ الغايات كساير الاسباب وجودها اليه فان كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف المفروض و
ان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى

ينتهي الى غاية هي غير ذاته دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كون ذاته غاية
ذاته هف فذاته هو غاية للجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية
الكائنات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات ما يعرض
هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد
تقدم وجوده حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع وهذا الشيء نافعا
ومن هذا القبيل الموت وامثاله [illegible] لان الموت غاية
نافعة لنظام النوع والنفس ايضا الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون
في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم اذ كي للقطع ولكن لا لذكيته بل الغاية
لانه للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مرتبا على حصول
كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها
ما فوقها كما ستعلم ووجود البشر في هذا العالم من هذا القسم عن حركة
الافلاك فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكائنة
فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود
شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الهيات النوعية
وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها فح يحتاج الى
الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات
بل من حيث ان المطلق بالذات لا يمكن حصوله الا معها
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات
الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع

واما

202

واما غاية الطبيعة الشخصية فهي لقاء ذلك الشخص المعين وليس لها
غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما
سنعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل
نفوسها بالتشبه بالكامل الذي ليس له كمال منتظر وذلك لما
لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع
المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكائنات العنصرية كما سمعت واما
المقدمات والنتائج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد تبيان
العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد
غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة
غايات كثيرة فذلك جائز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس
للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان
النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر
في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مسامحات واشياء غير منقحة
لا يتضح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها ولو فيه
الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة
وقد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب
الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع ما نقول انك لو نظرت
حق النظر في العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية وانما
انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع اذا اكل ليشبع فانما اكل لا

تخيل الشبع فحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير من حد التخيل الى حد
الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يا كل ليصير
شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية كما يجعله
فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالفاعل
صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين ثم ان
العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل
ايضا مسترجع اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في
نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما
كرضاء فلان غير مستقيم فان القسمين الآخرين يرجعان الى القسم
الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني لا يبني و يحصل
برضاء الشان لفعله لا يحصل الا لمصلحة يعود الى نفسه سواء
كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او يترتب على الفعل
ترتبا ذاتيا وكذا تقسيم الآخر انه قد يكون الغاية ما
يعود الى نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره لما ذكرنا اذ لو
لا اولوية او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم تتصور الحركة
الارادية ويمكن الجواب عن الآخر لا بما ذكره بعضهم من ان المراد
من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الآخر الغاية المترتبة على
الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود
الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منه

ان لو

نعم

تنبيه

تقسيم

203

ان الغاية بحسب الماهية انما لنفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم
انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
وجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية
وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي
ذلك عنه كما هو غير ذاته فهو كذلك كما سبق من ان الفاعلية لا يتوقف
على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا
فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية كما
صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل
ضرورة مغايرة المقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى
الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدربين
في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان
يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية
ما يفيد الماهية ولا جرم وسواء كان عين ذات الفاعل او غيرها فانك
لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل ذاتي
لكان فاعلا وغاية التي نقولها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته
من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من
الامور التي يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب القوم
واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته واعماله افاد

وعرضا بزيادة الكاف فانقلت العلة الغائية

للمقتضي

ما يفعل لاجله من الغاية

الخير كما اشرنا اليه فهو مما يساق اليه الفحص والبرهان وشهدت عقول
الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في
التعليقات بقوله ولو ان انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات
ثم كان يتنظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية
النظام لكان عرضه بالحقيقة واجب الوجود لذاته الذي هو الكمال فالكمال
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى
نقول كما ان المبدا الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى
ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال
بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادي كان او طبيعي
والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات
على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان
القوى الارضية كالنفوس والطبائع لا يحرك موادها لتحصيل ما تحتها
من المزاج وغيره والكائنات هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية
في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يكون لها لتحصل لها التشبه
بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك واجرامها بالاتفاق
ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع المحركات من القوى
العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة الاشياء
المتحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا
ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافلي ثم لا يخفى عليك ان فاعل

يمكن

بالتوجه

التسكين

التسكين كالطبيعة الارضية لفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرها في
ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه
على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه الفارابي بقوله حصلت السماء بدورانها
والارض بترجحانها فان قلت الغائية والكائنية بحسب المسببية متقدمة على
الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان
الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات
بالذات ومتاخرة عنها كذلك قلت تاخر الغاية من الفعل وجودا
انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت من الكمالات
مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغائية في الابداعيات
تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات متاخرة
عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول
الاوائل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية
وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة
يقصده الاشياء ويتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض
والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار
الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ كمالاتها
الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية
بمبادئها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية
والغرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته

فهو فقير الى ذلك الغير مستفيض يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل
يجب ان يكون اشرف وغاية منه فغرض الفاعل يجب ان يكون
ما هو فوقه والا كان بحسب النظر فليس للفاعل غرض فيما دونه والا
قصد صادق لاجل معلوله والا لكان ما يقصد معطيا لوجود
ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على
حسب ما يقصده قاصد كحصول الصحة من قصد الطبيب في
معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحة فقد استفادت الصحة
من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وغيره
ليس مفيد الصحة من حيث هو بل انما يفيدها مبدأ اجل من الطبيب و
قصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقا مما يتهيأ للمادة لا غير والمفيد دائما ارفع من
القاصد والقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان
قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو احسن من القاصد قلت
نعم ولكنه اما على سبيل الغلط والخطاء واما لان الفاعل
وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن
بحسب مخالطة المواد وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى
الغرض الخسيس يكون المقصد اشرف منه فان قلت اذا
لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف
حصل منه الوجود على غاية الاتقانات ونهاية التدبير
الاتقان

والاحكام

والاحكام وليس للاحوال الكائنة الا الغاية والمنافع الحسنة الحاصلة
في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر لنا
في آيات الافاق والانفس ومنافعها التي بعضها بينة وبعضها
مبينة وقد اشتملت عليها المحالات كوجود الحاسة للاحساس
ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر ومنخره
للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئة
للنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير
ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت الواجب
تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمنفعة مصلحة عن المنافع و
المصالح التي فعلها او لا لعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات
لا يحصل منه الا الاشياء الاعلى اتم مما ينبغي وابلغ مما يمكن من المصالح
سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي او
غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير
اخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب
عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعنايته كل علمه لما بعدها كما مر سبيلها
هذا السبيل من انها لا يجوز ان تعمل عملا لا غرض منه الا ان يستكمل
بحصولها لا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لا لاجل الحصول وان كانت
تعلمه وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر

الحدثات

للامة

انما تفعل افاعيلها لا لتبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع
الغير ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الترشح كما قيل في الارض
من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود الملكوت السموات في تحريكاتها ليس هو
نظام العالم السفلي بل ما وراءه من طاعة الله والتشبه بالخير الاقصى
ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الهوس رباعي
عالم بجوش لا اله الا هوست (غافل بكمان كه دشمن هست او يا دوست)
دريا بمحيط خويش موجي دارد (خس پندارد كه اين كشاكش تا اوست)
قالوا حب لعم ايضا يلزم تعقله لذاته هو الذي هو مبدا كل خير وكمال
حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم
هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعليه الفاعل
وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا
كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبائع الهيولانية فان قلت هذه
اللوازم مع طرو ماهيتها التي هي كون تلك المبادي على كمالاتها اللائقة
فلا يجب ان يكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات
او بالعرض مع ان المبادي لبعضها طبائع جسمانية لا شعور لها
اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور منها مطلقا مما لا سبيل لنا
~~مطلقا مما لا سبيل~~ اليه بل الفحص والبرهان يوجبانه فان
الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لما فعلته
بالذات واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا اجمالا فله نحو من الشعور

اولا

اولا وهو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد
الروية بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت فليستدل
من جهة احكام الفعل والغاية على روية الفاعل وقصده
فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد
والروية قلت هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور
ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومبادئها
قد مر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها
هذا فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدا الاول
هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشافه هو
الغاية القصوى بالمعنى كما انه الفاعل والعلة الغائية
للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية
والآخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق الوفاقي لغيره فهو الاول
بالاضافة الى الوجود اذ اصدر منه اول الكل على ترتيب واحد لغير
وهو الآخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين
من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك
آخر السفر فهو آخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث
اخبرنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف قوله تعالى انه غاية القصوى لوجود هذا العالم معروفا كما

انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا كما ولنا على بعض الغايات
المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعنى
الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده تعم ولغاية الآخرة لذلك
بمعنى العالم ولاجله نظام النظام واليه ميثاق الوجود الى اليه
تصير الامور ثم اعلم ان المص ذكر من احكام العلة مسئلتين احديهما
ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء
كان الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاتها بحسب حقيقتها البسيطة
علة لشيء كانت المحض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها
الى ذات وعلة ليكون علتيتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة
زائدة او شرط او غاية او وقت فلا يكون المبدأ المستقل
مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها تتجوهر ذاته
هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما
تتجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين
يتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فاذا
كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها الكثير
الواحد لان ما يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء
بحيث يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر
لامكان انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر وهذا القدر كاف
في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة الى قوله فمجموع هذين المفهومين

ذاتها

فمجموع

واحدهما

واحدهما الفان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته لوجود
الوجوه والفانا خارجين حين كانت الذات مصدرا لهما اي للمفهومين
لا لم يكن الذات وحدها مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم
وينقل اليهما فيتغير لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات
والتفصيل ان يقال كلاهما خارجان او داخلان او عينان او احدهما
خارج والآخر داخل او عين او احدهما عين والآخر داخل فالحصر
في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس التركيب
ومن الثالث ان يكون للامر البسيط مهيتان مختلفان ومن الرابع
التسلسل والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها
الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان
الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان
يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وهي
التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وطورا يكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المراد حتى ان
الخصوصية ايضا لا يراد بها المعنى الاضافي بل امر مخصوص له
ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص وللشك في كونه موجودا ومتقدما
على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها وح يندفع الايراد على
الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان
فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية

تحقق

المفهوم

الذي هو من الصدر وكونه مصدرا

لو كانت متحققة في الخارج ايضا ... على واحد محضا في شيء من الصور
اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدة
الحقيقة وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل للاتحاد بها
فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدرية عن الواجب شيء فان مصدر
ح بعد ما يكون خارجا لا يجوز ان يكون معلولا للواجب صادرا عنه
فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان
المراد من الصدور او المصدرية امر حقيقي وهو كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وكلاهما منافيه لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لهما اخيرا
ويكفي في تحقق ذلك الامر فرض شيء واحد هو العلة واعترض الضربان
توضيح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر
والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد
بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد
لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم
اما التركيب او التسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه
وكذا قابليته له لا يلحق الواحد الا بالنسبة الى كثرة يلحقها باعتبارات
مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه بقيود مأخوذة ولا يكفي
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة
والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ
فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد

لا تتراخى بل يكون معلوله

صدر عنه واحد

لم يجز في

208

لم يجز في قول الفلاسفة ان العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية
ذات العلة والكائنة علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
تملك الخصوصية حالة لوض لذاتها فيلزم تعدد الجهات
انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد
فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب
الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كادب مثلا كان مصدرا
ولا ليس فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
نقيض صدور الا صدور الا صدور ما ليس اعني صدوريته كما ان
قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا
فيما قالوه والشيخ ونقل على هذا في تلخيص المباحث بقوله ولقائل
ان في الخمر رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في اول
القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام
في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف
اشتبه على الذين يدعون الكياسة والتجسس يفني عمره في تعلم
المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء
الى المطلب الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي
يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان
هذا الجليل المقدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدرا للشيء وان مثله كما

لا ولس فيه رائحة

لا اذا تعلقت بالسواد وليس كذلك بجسم

اقنعي

قال الشيخ فيمن ادعى ان يتكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس و
هو ~~[illegible]~~ واصفه ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا
يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل الفلاسفة ما ليس ذلك عليه
وضلالا وجهلا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية
المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث الاهي فاذا كان
البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس الكانت مصدرية لما
ليس غير مصدرية لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته
قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدورا ليس صدورا
فهو لا صدورا فما اتصف بصدورا لا فقد اتصف بلا صدورا
فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدورا
ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا
حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض و تفصيله
ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف
بذلك الشيء لا يتصف بالاخرة فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة و
بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل
سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات
مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا
حقيقيا واما ثانيا فلا تنافيه باجتماع كل مفهومين متخالفين
كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان

خلاصه

خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم يقل
به احد واما ثالثا فلان نقائض المعاني المصدرية والروابط
مفهومات التي هي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا
وموطاة انما يعتبر بحسب هو الحمل فمنقيض صدور الشيء عن العلة
رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء كونه
موجودا عدمه لا لا وجوده والكان كل من لا صدور ولا وجود
نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا غير في اتصاف الموضوع
بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا
يخفى على البصير الحذق والذكاء المحقق ان هذا غير وارد على ما
حررنا به الحجة وحققنا به الصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي
المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيط ثم انه قد
عارضت الحجتان المذكورتان بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة
فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون
الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون
الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها
بحسب التصور فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول
اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على راي
الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعلة واحد هو الثالث

وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة فيلزم من كل موجودين
فرضا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع
وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض آخر دون
غيره في المتواطئ وجميع ذلك ظ البطلان واجيب بان ذلك انما
يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات و
الاعتبارات على ما سيجيء بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات
ليست علا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة
الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل
بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير ضرورة
اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد
ثبوته اليها للزوم الدور والثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة
مبدا محاذياته للنقطة المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذات
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم
فمحاذات النقطتين اضافة قائمة بهما او بالكل منهما اضافة قائمة
فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاعلا

الحيثيات

الخ الغير لكان دورا اقول معنى ما تقدم ان تعقل الاشتراك يتوقف على تعقل الغير ولكن ثبوت الغير يتوقف على ثبوت السلب والاضافات فيتوقف تعقل السلب والاضافات على ثبوت الغير فيلزم الدور وتحقيقه ان الاضافات يتوقف تعقلها على تعقل الغير وثبوت الغير يتوقف على ثبوت السلب والاضافات فيتوقف تعقل الغير على تعقل السلب والاضافات فيلزم الدور وبعد ثبوت الغير يتوقف ثبوت السلب والاضافات على ثبوت الغير فيلزم الدور

الرابع

210

جميعا

الحيثيات ظاهر لا يدفع بان الواحدة اذا اخذت مع وحدة
اخرى حصلت الاثنوية لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت
الاثنوية الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة
الماخوذة فيهما اشيئا اقول هذا في الاستحالة والوهن بمنزلة الثالث
بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه
الشبهات تضييع للاوقات من دون فائدة فان قائلها
اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة باطنة فاعلا
لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او يغلب على طبيعته الجدال
والمراء حبا للترفع والرياسة والكار الفلسفة تقربا الى الجهلة
المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المعلول
يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة
الامور المعتبرة في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء
يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال
الامكان شرط هو في تاثير العلة فلا تتحقق علة بسيطة لانا
قيل من ان الامكان ماخوذ في جانب المعلول لانه من مصححات
المعلولية فما لم ياخذ شيئا ممكنا لم يطلب له علة لان ذلك اعتراف
بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا
نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس
الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته لا يقتضي الوجود و

لا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك
ان الصادر عن الفاعل ليس الذات المعلول والامكان ينتزع منه
كالشيئية ونظايرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه
مجموع الذات والشيئية والمعلومية والمباينة للعلة مع ان جهة
معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا معلوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا تتوقف وجود
المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود فاما ان يكون مع
الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن العلة
علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تما
فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناه حاصلة
هذا خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة
الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم
لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه
يوضح ما ذكرتم لزم وجوب احد الممكنين لان مساواته للآخر
يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من غير
مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا
فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف
الآخر واستدل ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما

في الاول

في الاول فان معنى الامكان الذاتي ليس الا ان يستوي الوجود والعدم
في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما في نفس الامر بل
الممكن لا يكون فيهما الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا
اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها
من حيث هي من دون امر معها وهذه الحالة للماهية اي لاستحقاقها للوجود
والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليس ثابتة لها في نفس الامر بل في
مرتبة الماهية الملحوظة لذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه
المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع او مع تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل
ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان
مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم
وجوب الآخر لكان جايز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان
وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان
لان امكان المستحيل مستحيل لكونه فان ان المعلول يجب وجوده
عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الخاص للمعلول هو الوجوب بالغير
فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا
لغيره ممكنا بالذات بل الواجب لغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا
بالذات لانا لو اعتبرنا ماهيته من حيث هي هي لا يجب لها الوجود
والا لزم كونه واجبا بنفسه ولغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول

اعتبار

واحد شخصي وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات
واما اجتماع النقيضين فقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسميه عليه
بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان
يجب ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان يمكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد
العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما
على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر
والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة فيه
فيه لان الشيء اذا كان معدوما لم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها
مفيدة لوجوده حالة العدم او حال الوجود او في الحالتين جميعا والاول
اجتماع الوجود والعدم هف فاذن يفيد وجوده حالة وجوده الثاني
العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل
بعض ذلك التحصيل ليس بمستحيل اما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير ما
انه حاصل ابتداء اعلم انك لما اتضحت انه كلما وجد العلة بجميع جهات
التاثير وجد واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علة وعدمه الى عدم
علة ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه اللاحق
فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع
الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
فيقال من ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل
بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا والغلط

الذي

212

الذي نشأ من الاوهام العامة في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث
وجد الابن يبقى بعد الاب والنار بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات اللبنات
وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ثم
ذلك الشكل مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا
الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وتقاوه حيوانا فعلة
واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان يبطل البرودة
المانعة لحصول السخونة فاما حصول السخونة في الماء واستحالته الى
النار فبالفاعل على الذي يكسو العناصر صورها وقد برهن
ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار
اخرى بالتقدم من نار اخرى وبالجملة كل نوع متفق الافراد في المعنى
النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة من النوع فقد ثبت
ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات
وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده
كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات
مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد ورثت انها معدة وليست
علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض
القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا الصورة

اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود
فلو كان الجسم او صورته علة لوجوده لكان العدم مفيدا للوجود
فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد
اليها لو صحت فهي تكون لاعدادها علوا وانما هي روابط الوجود و
مصححات وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود
يجب ان يكون اوكد من المعد فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة
لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يبوسم
علة لعقل ولا نفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المعقول علة للمفارق
فهذا ما استقر اليه رأي وقد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين ان المبدأ
في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط
والكائنات عقولا فعالة كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها
في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا مدخل لها في الايجاد بل [illegible]
وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان
عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والامكان للعدم الذي هو القوة
اشتراط في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء
علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد
عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة والكائن امران
ثابتان للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر
الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه

وهذا

الحكماء

وهذا الاعتبار والكائن في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف
الموجودية في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة
وثانيها انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع
لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا الشيء يكون فاعلا له
بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت
اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان
فاعلية لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءا لمفيد الوجود
بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تاثير
الصورة عند من يجوز ان يكون لها تاثيرا انما هي لتعين وضع
الصورة وتخصيص اثرها بها لا ان يكون المادة هي الفاعلة
القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا
لخصت قدماء صدر الافلاك عن العقول بواسطة جهة
الامكان والكائن صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته
محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا
وخصوصا عند من يقول بان الوجودات العارضة لها
حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرض لها فكيف
فكيف يلزم من نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات
هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل بقوله والجواهر العقلية والكائنات فعالة الا

نفي وساطة الامكان

وثانيها ان الامكان عدمي فاين الخلاص من وساطة الامكان

انها وسايط وجود الاول وهو الفاعل وكما ان النور يعود
لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق
بقوله وكما لم يتصور استقلال النور الناقص بتاثيره في مشهد نور يقهره
دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الفاعل
كل واسطة والمحصل فعلها والقايم على كل فيض فهو اطلاق في القوة
مع الواسطة دون الواسطة ليس شان ليس فيه شانه والكان
والمناسبة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء
الاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر فانه
لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة
بفضل الله ورحمته برهان حكمي على هذا المقصد الشريف اوردته في كتابنا
المسمى بالحكمة المتعالية **فصل** في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان
يكون مختصا بشيء سار فيه اي منقسما بانقسامه او لا يكون
فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمحل
فيه محلا وقد فصلنا الكلام في نفس الحلول فتذكره ولا بد ان
يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول
بالبديهة فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى
المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال
عرضا وبما قررناه من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال الشارح المحقق
من ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى

والصورة

النور القايم

النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فانه يقوة القاهرة الوجود

214

والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان
الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه من الحال
كالعرض من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع
المحل القايم بنفسه كما فسر به بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن
الحال كما خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل
مقسوم له ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة كما سيجيء اقول ما ذكره
اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامهما الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية
وكون الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام
الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة
بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع واعلم ان لفظ في وكان
مستعمل في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال
في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي
الكلي الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها في قولهم لا في الموضوع
في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى
الذي ذكرناه فلا حاجة الى تمييز يخرجه عن المشاركات فيما وضع لاجله لفظة في
كالشيوع والمجامعة بالكلية لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في
الحيوان عن الكائن في الموضوع لئلا يكون جنسا عن حد الجوهر وداخلا في العرض

الذي ليس خارجا

عند ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في زمان او مكان
وكعدم جواز الانتقال للامتياز ليلزم خروج الكاين في المكان والحيز وغيره
عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكن ما ذكر من القيود فاصلا
معنويا بل قرائن لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى تجريد معنوي
بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية نعم ذكر هذه
القيود في تعريف الجوهر والعرض نفيا واثباتا فكانه اراد ... الموضوع
لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود ... الموضوع عن المشاركات فتامل لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة
فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام الى الاشتمال والاحاطة الظرفية
لا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكون للماهية وكون الشيء في
وكون الحركة في الشيء وح اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه
واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية ... ماهية ما يكون
غير الوجود او ما يوجد الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور العقلية
للانواع الجوهرية جواهر وكانت ... اضافة قائمة بالذهن بحسب خصوص
هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر ... القايلين بحصول
حقايق الاشياء في الذهن دون امثالها واشباحها ... القايلين
بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور الا ... موجودة
بوجود خارجي كسائر الاعراض القائمة بالنفس واما الوجود الذهني فهو الموجود
في ... قيل الانسان يقال هي الماهية التي اذا وجدت في الخارج

لكان

ش
لكان يلزم

في تعريف الجوهر او في العرض نفيا واثباتا

لكانت في الموضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا
معا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون الشيء الواحد جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان
يكون ... احديهما بالذات وصدق الآخر عليه بالعرض
مما لا فساد فيه ولا يطلبون فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت
مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها
... لذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة
الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون
مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا او
كيفا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن مرددا
انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن غير ارتكاب ما
... ان اطلاق العلم الكيف على الصورة
النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود ... لك في
دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني ... زيادة
تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة الحفاظ الذاتيات مع
تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع
المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع
هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها ... قالوا
اذا فتشنا حالنا عند العقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية

تعريف

وعرضا

النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها نائمة عنها فلذا فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولا دل الدليل على انه يحصل الحقائق
العينية من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم بكل مقولة من
تلك المقولة فاستشكل عليه الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة
المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في
الخارج شخص كزيد ويوجد موصفاته واعراضه كالابيض والضاحك والكاتب
وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض
والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون
الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك
الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من الواضح
مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك
الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان
فيه متكمما متشكلا متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما
يوجد فيه فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنسه
القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحققه بانضمام الحقيقة مطابقة
المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة
لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من
حيث جنسها البعيد ومن مقولة العلم المعلوم من حيث تحصلها و
تعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث

جنسه

جنسه البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه
فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة
الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة
وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب
ان يكون من مقولة الكيف من حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في
الذهن بحسب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة
واحدة من مقولتين وكذلك سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن
متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس
بصفات الاجسام وحصول السموات لعظمتها عند تعقلها كلية
في الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة
الكيف دائما بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن
تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن
حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني
تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث
اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة سائر
الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة كمفهوم اجتماع
الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة

اتحاداً عرضياً مع تلك الحقائق الباطلة مطلقاً او من بعض الوجوه فافهم
ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم الجوهر الكائن محلاً للجوهر آخر بحيث يتحصل
منهما وحدة حقيقية طبيعة ونوع طبيعي فهو الهيولى بما قيدنا به المحل اندفع النقض
بالجسم باعتبار كونه محلاً للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلاً للصورة الجوهرية
والكائن حالاً ولا محلاً فالكائن مركباً منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن
كذلك فهو المفارق فالكائن متعلقاً بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
فهو النفس والا فهو العقل في هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جوهر
الحال والمحل منحصراً في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي
من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى التقسيم
ذكر في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزؤه او خالع
مفارقاته والمفارق ينقسم الى مدبر الاجسام وهو النفس والى
ما لا يدبرها ولا يكون له معها علاقة وهو العقل والجوهر الذي هو
نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزاؤه الحال والمحل هما
الصورة النوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء
لانواعه من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جزئية
واخرى طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل
بكونه بعداً مجرداً جوهرياً اقول القائل به لا يقول بالبعد المجرد
وقد اشرنا الى ان التقسيم على رأي بعض الحكماء والجوهر ليس جنساً
لهذه الخمسة اذ لو كان جنساً لكان ما يدخل تحته مركباً من جنس و

فصل

فجزؤه

فيه صورة مادية مشتركة للعناصر

ولا يتحقق بعض الجنس والفصل بل

فصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس كذلك لان
النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها اذ
تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات مركبة منهما فيها اذ تعقل
الماهية العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا يكون النفس مركبة
ورد بانه انما يلزم التقسيم الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل هذا خلف وفيه نظر لان استيجاب انقسام المحل انما
يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت
باجزاء خارجية من المادة والصورة فضلاً عن الاجزاء العقلية المحمولة على
يرد بما ذكره عدم جنسية الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم المطلوب
جنسية للجميع كما هو الظاهر من كلامه ويقال ان يقول في نفي جنسية
مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجواهر اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فهي ما لا جنس لها والا لاحتاجت الى فصل
تميزها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة
وقد فرضناها بسيطة هف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل
عليها الجواهر ليست بجواهر والا لكانت الجواهر جنساً لها وان كانت
الماهية التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ففيه اجزاء بسيطة كما
علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع او لا
فان لم يكن كان الجوهر متقوماً بما يحتاج الى الموضوع فيكون محتاجاً
الى الموضوع لا يكون غنياً عن الموضوع فلا يكون جوهراً وقد فرض جوهراً

النقاء الحد

هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع ويصدق عليها
انها جواهر صدقا عرضيا لا صدق الجنس للانواع واذا كان الجوهر خارجا
عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقا عرضيا لا ذاتيا فلا يكون
جنسا لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية
الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات
بل سائر الاجناس مطلقا بجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما
اوردناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في
الطرفين ومن اراد فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عند اهل العلم
ان الجنس عرض بالقياس الى الفصل كما ان الفصل اخاصة له
ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر
وماهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت
اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال عدم
كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها عرضا مندرجا تحت احد
المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول
لا نم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ليست واقعة
في ذاتها تحت شيء من المقولات والقدح هذا في حصر المقولات
في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من ان المراد بالحصار
المحكم فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت
واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم

التسلسل

يعني هل كانت تلك الاجزاء ماخوذة في الحد
والتعريف الصورة وتحت الجنس الجنس

التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحد كالوجود وكثير
من الواجبات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية
النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وقيامها بذاتها وهو
مستبعد جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي
هو مادته والنفس التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه
خارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن
ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما
كونها صورة ونفسا والآخر كونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن
تصرفها في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها
ومناط الاعتبار الآخر كونها موجودة بنفسها وبعد تمهيد ذلك
نقول كون الشيء واقعا بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا
يوجب كونه [illegible] اعتبار آخر ايضا تحت تلك المقولة بل لا تحت شيء
من المقولات اصلا فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهرا وبحسب نفسها
داخلة في مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزءا للجسم باعتبار
صورة مقومة لوجوده [illegible] باعتبار آخر لا بحسب ان يكون جوهرا كما في سائر
الصور [illegible] على ما سبق فكون النفس جوهرا مجردا من حيث كونها
مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو مادة
مع الجسم بالمعنى الذي هو جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف
المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزءا حقيقة

شيء آخر لا يحصل الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد
والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي عما
ذكره السيد السند في حواشي شرح حكمة العين بقوله اما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن بمادته والثاني النفس المجردة
فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد
والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اذ قد بينا ان
حال النفس من جهة كونها صورة مقومة غير حالها من جهة ذاتها
ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من العقول
كون الجوهر جنسا لها من جهة ذاتها وهي انك لو نظرت حق النظر
شيخ الاشراق الالهي صاحب كتاب التلويحات وحكمة الاشراق من كون
النفس وما فوقها في حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها
انية صرفة باصطلاح التلويحات والمال واحد اذ الظهور والوجود
مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد بين بالاصول الاشراقية كون
النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف
بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف
بينهما انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر فالحقيقة النورية
الوجودية علمت منه ان الذات المجردة النورية غير فوقها
مقومة والكائنة وجوداتها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة

فان

فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ثم مراجعة كتبه في دفع الشكوك
تستوض لك في تحقيقها فقد ثبت مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها
ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسائطها واسبابها ليس مما
يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متأخرة في الوجود
كالهيولى وكالطبيعة يكون البعد بحسب ذاتها عن ان يكون جوهرا
بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم تكن اولى
بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان تكون مساوية له فيها واما الجسم
الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب
من هيولى والصورة والمركب عن جميع الاجزاء والمجموع لم يرد
على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهرية ليست الا جوهرية
الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية
الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتها في حد ذاتها فكذلك
لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق مما قررناه ان
مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المص ولا يظن احد
ان هذا مناف لما بين في مباحث الصورة النوعية في اثبات
الجوهر كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة
بالمقولات تسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب البصائر
الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه
الاربعة والحركة وذكر حجة الاثبات حصر المقولات في الخمسة هي ان

المهية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون
غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان تتصور ثباتها اولا فان لم
يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا تعقل بدون
القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل بدون القياس الى غيرها
اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب
فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي
الحقيقة متى واين والوضع والملك لا تعقل الا وان تعقل الاضافة
قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له الا هيئة الاضافة
اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود اضافة
فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء
جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست باجناس عالية والفعل
والانفعال حركة تضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل
فنفس الاضافة مما استحصه المعولة واعترض عليه بمخالفته للعلم الاول و
الجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن العلم الاول بل
عن شخص فباغوري يقال له ارخوطيس وله برهان على الحصر
والبرهان هو الذي يتبع الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك و
الوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء من
العالية فلا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان
الوجود ليس بجنس لما تحته والوضعية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض

لانا

لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتهما الى الموضوع
فنسبتهما الى موضوعاتها تابعة لهيئاتها الوضعية فما ذكره في تعريف
كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض
الذي يقبل المساواة الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللامساواة
لذاته اذ المساواة الخارجة عن الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور
ميعاد الكم فرد لم ان التجزي والانفصال من الفعلات المادية
لا يقبله غيره وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقابله يقبله الكم لذاته
لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة وان كان
ممكنا رهنا له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير
شيء فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة
فبقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه او
المتعلق به وبقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان
حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبة الى الجزئين
نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة
التي في الخط وكذا بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم و
الآن بالنسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل و
الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج
القطع لانه ليس نسبتاه الى الجزئين بل يختص بما دون الآخر
وذلك لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد تكون فاصلا

الفصل والحدود يجب كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والا لكانت
اجزاء للحدود فيلزم ان يكون النصف تثليثا والتثليث تخميسا
فالحدود يجب ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قائمة بها لا داخلة
فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد اما باعتبار
الواقعة او بوجود فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده
في الخارج فضلا عن وجوده عند وجود بعضهم كما سيشير اليه انما لم يكن
بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت
الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا من
الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم
الى ان القول نوع آخر من الكم فانهم قد قسموا الكم المنفصل الى القار و
هو القول العدد والى غير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول
ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب بمنع الكبرى
وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول بعضهم مع قطع
النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول والكان لو
له كمية من حيث العدد وتوهموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما
بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما
ميلان تحركان الجسم الى الوسط او من الوسط وليسا في نفسهما
فالمساوات والتفاوت في كيفية الميزان يرجعان الى تفاوتهما
في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا شدت الجذب الى احدى الكفتين

يعني

زيادة

زيادة ثقله يسمى تفاوتا والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب اعتبار
زمان او مسافة او حركة والى متصل وهو الذي يكون لاجزائه
المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوائل الكتاب تفصيل المعاني
والغرض ههنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما
فصلا الكم اعني ان امرين زائدين على طبيعة الجسم الجنس حتى
يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين بل
قال صاحب المطارحات اقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول
خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج
شيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض
وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عايد حين زيادة
الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر
فضلا
في التحليل فالكان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا
مقوله
فالكلام عايد ولزم الدور والتسلسل والكان من
مقولة
اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه فان الذات
ثباتها
ارذى وض
اجزاء مجتمعة في الوجود مع تباينها في الوضع
سارة وهو المقدار كالخط المرسوم بماله طول فقط مستقيما
كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة
توجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بماله طول وعرض
فقط فان المستوي نوع غير المقعر وكل من مراتب التقعر يحصل
مرتبة

فيه زاوية

به نوع آخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة
امتناع تبدلها ولو بحسب العقل والشخص ان الجسم التعليمي المرسوم
بماله طول وعرض وعمق وهو اتم المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة
وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غير قار الذات وهو
الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا
بالعرض من جهة انه قد يقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام
قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم
وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال
اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لا تتابع
اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل الممتد في
الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا
وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب
غير مرض وقد مر في مبحث الحركة ما يفي لدفع هذه الشبهة و
اشباهها من نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج
واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرهما
قد يطلق على نفس الكمية والكيفية والاضافة وعلى ما يطلقها و
قد يطلق على المركب منها وموضوعها والاولى مقولة حقيقية
والثاني مقولة مشهورية فيكون في هذه اللفظة اشتراك
تجوز والمراد ههنا هو المعنى البسيط لا يقال الجسم الابيض اذا

لم يكن

لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم جوهر بالعرض
فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين لانا
نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون
مجموع الابيض من مقولة اذا لوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل
مركب يصير ذاتا اعتبارية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان يقع
تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من
نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شيء من مقولات
الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء
من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة و
ساير الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة
يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف
لانه يعرض له المضاف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته قسمة ولا مقدار
فيخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم
بالمركبات والنسبة فيخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم
بعدم اقتضاء القسمة لاخراج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما
من الاعراض وينقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي خمسة
بتعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات
فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة
الزعفران او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر

يسمى الفعاليات لا لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن
الفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
ويسمى الفعالات لا بما قيل انها في نفسها الفعالات لان نفس
الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها بسرعة وجودها وعدمها
شديدة الشبه بمقولة ان يفعل ولاستجابتها كثرة الانفعال في موضوعها
واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد يثقل
لعروض البرودة ويخف بعروض الحرارة وهو باق مع ماهيته وتشخصه
في الحالتين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما
يجتمع متباينة لكل واحد منها وزن وللمجتمع وزن اقل او اكثر مما
يستحق نسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في
نفس او في ذي نفس ومن فسرها بالمختصة بذوات النفس فقد اخطأ
وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات
ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالنظر الضعيف و
غضب الحليم والحال والانفعالات متشاركتان في الزوال وعدم
الرسوخ كنظر بهما من الملكة والانفعاليات ... ات والرسوخ
ومفترقتان كالنظر من في المحسوسية وعدمها وملكات الكتابة
راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم التحرير والجحد
الجحود وغير ذلك من الاعراض الممكنة والعادات الممكنة و
اعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما

احجام يحصل

كونها من الغايات التي يتوجه اليها في الوجه الاول لاخذ العدم
من مفهومها يكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اضلا فيجب
اخذها على الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا
صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول و
الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة
او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف
بالحال او الملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من
حيث هي ملكة والكانت عدمية فهي في الامور المطلوبة اشرف من
الحال بما هو حال والكان وجوديا على قياس الكميات والذاتيات
المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشأة ملكة العلم
لا نفس صورة والكانت غاية الملكة نفس صورة الشيء وهي باقية
الا انه لما يستقر في النشأة التعلقية العقلية اجتماع الصور العلمية بقاء
معا بل لا يحصل العلم الا شرف من صورة في هذا العالم فكذا الملكة
الاخلاق فضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت
الصوفية مقا... غير من الف حال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة
على شيء من الكرامات وغيرها واعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات
دون الانفعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص
بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيؤا شديدا نحو الدفع والمقاومة والانفعال
فيسمى قوة طبيعية كالمصارعة وكالصلابة او نحو القبول والانفعال

استعدادات نحو الاشياء والاخر كونها

225

بالفعل

حصول

كثرة تردد

فيه وهنا صيغيا كاللين والمراضية تبع المص الامام في عد اللين و
الصلابة من الاستعدادات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه منغمزا والاولان لكونهما محسوسين
بالبصر ليسا بلين فتعين الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية
والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغماز وهو عدم الشكل الثاني
على حالته وهي من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس و
هي الظ ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحسوس في الزق المنفوخ ولا
صلابة له والاستعداد الشديد نحو الانفعال فيكون من الكيفيات
قيل لها نوع ثالث وهو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة
على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء
وكونها عسيرة الانعطاف والنقل وذلك عايد الى القوة على
المقاومة والانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة
بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا المتصل والمنفصل
كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انها من العوارض المنوعة
وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية و
الكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح
والاجسام حدودا فهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيها ولا عرض

له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرائط
واسبابا عارضة خارجية لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة
في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان
لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا تتم الكرة الا
بتقعيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او
السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة
ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية
فهي كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود او الحاصل في الحدود لا الاتفاقيا
او تضايفا وغيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل
والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي
اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات
الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورا
آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والكل فاسد اما الاول فلانها
لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني
فلان الجسم [illegible] اذا تبين ماهيته وشكله ووضعه كما كانت
لا يتبدل ولو كانت جواهر وجب ان يتعدم الاجسام مع
مفارقتها اياها كما يتعدم الاجسام مع مفارقة الصور النوعية واما
الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتتخالف
في اللون وساير الكيفيات الحسية وقد يكون بعكس ذلك ولا شك ان

مادة الاتفاق خير مادة الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة
واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون
وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط
وتارة بالادراك البصري لا غير بل يلزم كونه مدركا اذ لمسنا الشكل
ابصرنا لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل
الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا رأى شيء
عرف انه حار او بارد او حلو او مر وليس كذلك ومنها ان
الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا تتحقق الا
اثنين منها غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد
والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فنظيره من
تبدل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمع مثلا بقاؤه والكان
الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك ولكن هذا ضابطا
عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او
تبدل فرد منها على حقيقته او على فرد منها مع عدم تغير جوا
ما هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال
فيما سوى الدائرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدائرة و
لاثبات الدائرة طرق كما اشرنا في اوائل هذا الكتاب اقربها
انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا
لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة مشكلة لتناهي

كونها

المقادير

المقادير الجسمية فيجب ان يكون متدبرة لان المادة فيها واحدة
والصورة الواحدة وهو المبدأ القريب للآثار كما علمت الجسم والمبدأ
الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة
فعند قطعه يظهر وجود الدائرة واذا ثبت وجود الدائرة ثبت سائر
الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها
سبب لوجود المحاذات واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله
في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير
حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون
الشيء في المكان ومنه ما هو نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون
في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان
او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في ان كالحركات والنقاط
خط بخط ويكون حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين
قال شارح المقاصد الاين الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين
وهو ظ اقول بل ظ خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين لا
يجوزان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الآخر فكما جاز اشتراك الحقيقيين
في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان
واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي
الحركات واجزائها وحدودها واما المتحركات فلا متى لها من حيث جواهر

بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض واما
المقدسة عن التغير فلها كون آخر واعلم ان كون الشيء في الزمان
بالعرض والمكان ليس ككون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له
كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان ايضا وجود
له فكان لشيء واحد وجودات كثيرة قيل كون الشيء في المكان
لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون
جنسا للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم
في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول
في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصل
للشيء بسبب حصوله في الزمان والمكان كما فعله المص فلا وليس ايضا
كون الشيء في المكان والزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض
في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء عين وجوده
في مكانه
الا لمبطل وجوده عند زواله من مكان ثم اذا حصل في مكان آخر
صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة
الا ولا ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا حاصلا
كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى اولى و
لم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفناه به بعضهم
من انها هيئة لا يعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئة معقولة

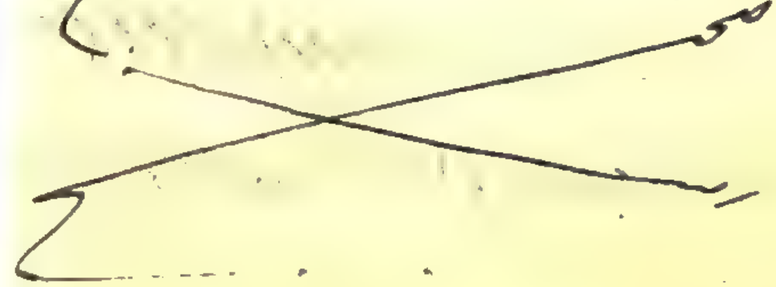
بالقياس

بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في
مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفناه به بعضهم من انها هيئة لا يعقل الا
بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئة معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم
البينة وسائر الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية
والتعريف للتنبيه والا لكان حريا لان مفهوم القياس يرجع
الى الاضافة وكذا ما ذكر بهمنيار في التحصيل من قوله ان المضاف
هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان
المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان
المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب وهو اشهر من المضاف
البسيط وفيه ما فيه والمضاف كغيره من الاعراض علمت ان المركب
منه فيه جزء من معقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقه الابوة
وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقه الاتفاق مع كم آخر وكذا
المتشابهان في باب الكيف الا كالمساواة المتشابهة كما في

المطارحات فهما مضافان بسيطان واتفاق المساواة اتفاق في الكمية والمشابهة
اتفاق في الكيفية وسمي الفرق بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين الكم
الموافق والكيف الموافق وما كان المضاف حقيقة ليست الا المقايسة
بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا فلا يحتمله تنوع ليس
الا بغيرها وهذا يفهم على وجهين احدهما ان يكون اللحوق داخلا وهذا يكون نوعا
المضاف الحقيقي بل من المركب المنتهي اذ نسبة الجنس الى الفصل ليس بينهما
المشابهة والثاني ان يوخذ الاضافة مفردا فانها امر خاص عقلي كالفصل المطلق
الاضافة معه يكون كما في واحد للملحوق وهذا هو تنويع الاضافة بخلاف اللون
المطلق في اقتران فصل السوادية لعارض واحد للملحوق وهذا هو تنويع
الاضافة بخلاف ما له جهة كالم يكن جهة لحوقية وذلك وجوده كذلك
فلا يحتاج في تنوعه بفصل الا الالتفات نحو الموضوع والا فصل
ملحوق لذلك جهة مقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت
موافقة ما في الكيفية لكن الكيف مجرد داخل في مفهومه فيكون

فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق
وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية فنوع بخلاف
الكم المساوي فيما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده
صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساوات
اتفقتا في موافقة ما وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم
فالمشابهة والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد
قلتم انهما نوعان وان يكون فصلهما الكيفية والكمية فالمعروض
اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى و
كانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما ذكرتم
به ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا
واما ان يكون فصلهما الاضافة التي هي الموافقة اضافة

الى الكيفيات اولا الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون
مفهوم الاضافة اضافة هو ممتنع انتهى وذلك ان مفهوم الاضافة
امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شان العقل
من الجنس تحت صدقه عليه بوجه ليست له حيثية حاصلة لا يكون
ايضا مندرجا بالذات تحت شيء من المقولات لا المضاف
فلا غير على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من انها خارجة
عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا بتعلقه من الكيف
والكم كما في الفصول التي لا يمكن موضوع



التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت
بين الجنس والفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات
الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلامات
للفصول . من المتعلق ما يضيفها كابوة الرجل العادل ومنه ما هو
يتشخصها كجوار زيد عمرو ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع
في نفسه كما يقال ان هذا القرب الجوار صدقه على كثيرين بل يحتاج
الى تعين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينها كجوار زيد لعمرو اذ ربما
يحتاج الى تعين دارهما مع تعينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متحا
شاركين رسابرا كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة
فالاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا
يكون كما في الزايد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول
صورة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما
والمعلومية بمطابقة المثالين فان ارتسام الصورة في العالم
شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتباين والمتباين
وكما في العالم والمعلوم في العلم الحضوري الاشراقية التي تحصل بمجرد
الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون الا
باعتبار صورة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء
لكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعارفة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي

والتي بالزيادة

بالزيادة فاما من الكم كالعلم واما من القوة مثل القاهر والقاطع
والنافع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالابن والاب
والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس و
المحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده وهذه عبارة
يختص المضاف من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود
فللواجب كالاول وبجوهر كالاب والكم كالمساوي والكيف كالمشابه و
الاين كالمحاذي والمتى كالمتقدم والوضع كالملاشد انتصابا وللملك كالاضافة
وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد تقع فيها كلها
في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها واكثر صيغ التفضيل
من هذا القبيل وتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الانهام
والتحصيل والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة والفعل
والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء
النصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين
وتعدد الابناء لوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير
الاولاد ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو اباء كثيرة من حيث
الوصف والكفان بالذات واحد واذا عدم بعضهم عدم ابوة من
حيث هو ابوه والكفان موجودان في ذاته وباعتبارات اخر فان
فان قيل المتقدم والمتاخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان
معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهومهما ومفهوم المتقدم و

المتاخر

المتاخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتين
قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون
الآخر كالعلة مع معلولها واما الملك وليس الجدة ايضا فهو حالة يحصل
للشيء بسبب ما احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة
الى ابائه او غير طبيعية وللقوة وتنتقل بانتقاله يخرج مقولة الاين ككون
الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتنعلا وقد
يعبر عن مقولة الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله
اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم
للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة
الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا
اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية
فيها وشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك في كتبهم واما
الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل
الشيء على الجسم بهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي
قدس سره بانه لا ملاحظة في الشكل للاجزاء ونسبتها في نفسها
فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث
هو مع المحدود والمحيط به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل ساير المقادير
عن التعريف وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه الشكل لعارض

لان الاشكال

للتعليم ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير ولا مخلص للايان
الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما
زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير ولا يتغير النسبة
التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انعكس فانه
يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق هو له الوضع بالنسبة
الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو
محيط ومحاط فبالاعتبارين مجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه
لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء
بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام
والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق
الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما
الفعل فهو حالة تحصل للشيء بحسب تاثيره في غيره تاثيرا غير قار
الذات ما دام الحصول في التكون والتجدد كالقاطع ما دام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره عن غيره
تاثيرا غير قار الذات كالتسخن والتبرد فاذا فرغ الفاعل
والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد التاثير والتاثر فما هو
الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس بفعل ولا انفعال بل امكان
كالطول الحاصل للشجر او كيف كالسخونة الحاصلة للماء او

وضع

وضع كالقيام والقعود الحاصل للانسان او غير ذلك وذهب الامام
الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن واذ لو
في الخارج لافتقر كل منهما الى موثر له تاثير آخر ضرورة امتناع
كون التاثير في نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية
وح يلزم التسلسل وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورا
بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم
لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان
من قبل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل غير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان
يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه فر الفارابي ان يفعل
التغير والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا كلام حق لكن
لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل
وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي
الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل
الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فحصل هناك تاثير
وتاثر آخران على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجادهما
الآخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه
في بيان صدور الحركة عن الطبيعة على جزء او غيرها بواسطة لحوق
ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء بانضمامه

الى الطبيعة على الجزء من الحركة وكذا كل جزء من الحركة كذلك على الجزء من
التغير اللاحق لفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام
في كل متغير يحصل من اثبات الذات ولهذا حكموا بان الباري تعالى
والعقول المفارقة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم
التغير فيه والواع هذين الجنسين هي الواع الحركة بل هما نفس الحركة
كما ذكره شيخ الاشراق [illegible] تارة الى الفاعل وتارة
الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس منهما عظيما تحصل بالمعالجة
خللا في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة [illegible] نقطة وفصول
الانواع البسيطة وسائر الاعتبارات [illegible] كالشيئية والامكان
ونظايرهما فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها
ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد
او لا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير
يجتمع في موضع واحد منع واحد كون الجسم موضوعا للخط بل
في السطح والسطح في الجسم فيصير العدم التضاد لان من شرط
المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وابدا من
شرايطها عدم قيام احدهما بالآخر والعدد بعض المقادير والزمان
فلا تضاد بين المتصل والمتصل واما الاتصال والانفصال فلما
كانا من الفصول المنوعة لامر مبهم ليس يحصل الا بهما فلا
يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت

فان

ايضا

ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما
لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط التضاد
وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا تضاد القارة
لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد اتحاده كما مر والواع
العدد لا تضاد بينها لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينهما ولوجود
الاقل في الاكثر والعدد يتقوم [illegible] سدا لها واما الاستقامة
والانحناء في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية والاكبرية
في قسمة فالاول ان من الفصول المنوعة والثانيان احديهما من الكيفيات
في الكميات و[illegible]نية عدمية ومع هذا موضوعها غير واحد ولا يتصور
تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان
وان عرض لهما اضافة التضاد ولكن ذاتاهما يجب ان يعقل كل منهما
لا بالاضافة وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع
مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف فمن
النظر وقوع التضاد في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة
[illegible]ارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها وكالكيفيات
النفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد و
الجبن والتهور وكالاستعدادات من المصاحة والمراضة والحراصة
دون بعض آخر من الاشكال والزوايا والزوجية والفردية
لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين فقد

تضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز وهما
يتعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة
متى لعدم تحقق غاية البعد فيها المتضادة ولكن على سبيل التوالي
واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات
فقد يقع فيها المتضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال
واما الجدة فلا يقع فيها التضاد وهو ظ واما الوضع فالانسان
القائم الذي رأسه الى المحيط ورجله على المركز اذا انعكس بحيث
يكون رأسه الى المركز ورجله الى السماء كان الآنيان مختلفين غاية
الخلاف فقد تعاقبا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى
هذا القياس الاستلقاء والاستطاع واما الفعل والانفعال
فقد ثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود
الابيض وابياض الاسود والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما
باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد يفعل او ينفعل اشياء متضادة
فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين
متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين وذلك
كشيء يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا يلزم
ان يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل والانفعال لانه
قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات
بعينها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك و

الجهات

الجهات كالانفعال من التسخين الى التضعيف تارة وبالعكس اخرى
ومن هذا قولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعيف
ليس في ذاته تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو
فاسد فان معنى السواد مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى
يكون الموضوع اعني الحركة في السواد نفس السواد بان يكون
ذات السواد الضعيف باقية بعد انضمام اليها شيء آخر فان
الذي ينضم ان لم يكن سوادا فلما اشتد السواد في السوادية بل
حدث صفة اخرى والكان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل
سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او
الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا ثالث او
انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بمعنى
سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع
وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه وعليه
الناس في التضعيف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان
الاشتداد كما يوجد في الكيف يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما
لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير
متصورة لعدم تمادي موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار

وحصل

آخر فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا
بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار يحصل مقدار آخر كلام
صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا دخل له في بيان
الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في احدهما
وعدم وقوعهما في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة
في الكمال او النقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما تتحقق
في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكره في بيان الفرق بين
الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع
الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا
المقدار اشد خطية من ذلك المقدار ولا ان هذا العدد اشد
عدوية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا اطول و
هذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط و
الكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين
فرق معنوي ولكنه غير موثر في وقوع الكمال والنقص في
احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص
يمكن ان يشار الى مثل حاصل وقد زايد والاشد والاضعف لا
يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر
في الطرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت
فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان

نوعا

نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع
الخط القصير القائل لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان
في الكميات تضاد وقد بين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم
ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والحق هو البرهان كو
المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعيف مقولة الاين
او قد يكون شيء اتم فوقية [illegible] ان اينا واحدا
بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف مبطل
من الجسم يصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره و مقولة
الوضع ايضا [illegible] الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا وم اعلم
ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة و الضعف
فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي
هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي
هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسود آخر لكنهما
لا يقبلان الاشتداد والضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة
ان هاتين المقولتين لا يقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد
والتضعيف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما
قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا شيئا
فشيئا فيكون [illegible] كما من انفعال ضعيف الى انفعال شديد
على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك والكان

بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع
سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من
السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه
فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس سيا
فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا **الفن الثاني**
في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من تقاسيم الوجود المسمى
بامور العامة اراد ان يشرع في القسم الذي وضعه لاحوال
المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم
الالهية كما ان مباحث النفس اشرف من الطبيعيات و
هو مشتمل على عشرة فصول **فصل** في اثبات الواجب لذاته
وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم
لا يقال كل واحد من وجود الممكنات عند المثبتين القائلين
بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان
مما يصدق عليه هذه التعريف لانا نقول الوجود المعلول
الماهية يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره
حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا
في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم من تلك الحيثية
بيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية
وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته

يلزم

يلزم منه المحال واستحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب
فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها
تكون جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة الافتقارية
الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة مطلقة موجودة خارجة
عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه والا جزاء
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلته لان الجملة موثرة في كل واحد من
اجزائه والا لم يكن هو بالافادة علة للجملة بل هو مع سائر البعض الآخر وهذا
خلاف الفرض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدم
الشيء على نفسه على علته وذلك باطل والعلم به بديهي ههنا الحادث موجود
الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا خارجيا سوى وجودات الاجزاء فان كل
لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان
العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها ومندرجة تحت مقولة الكم ولا
رسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد
فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما
ذكرنا اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من
الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة
حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فيختار
انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على
المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الاجزائي وان اريد

الفاعل المستقل في التاثير فهو جزء اعني الواجب اقول كلا القولين
زيغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة كما يتوقف عليه الشيء وفسروا
الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين ما يتوقف
كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني
فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على
انضمام امر آخر سواء كان ذلك الامر الآخر مستندا اليه او الى غيره
معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه
بل هو ما يتوقف عليه تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون
مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد يكون الواجب او الكثير
مستقلا في فاعلية للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد
بالمعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى المعنى الاول دون
الثاني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو
مسلم لكن لا يكفي بمراقبة وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون
انضمام الجزء الآخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي
عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا
قد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال
عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل
وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القسمين معا لا يسعهم دار ضيق
هم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله

اذا

اذا اخذ معا فهو معلول واذا اخذ لا معا بل متعددا فهو علة
فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج
الى علة قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا يلزم انه ممكن ولا
انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والآخر ممكن
بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت
باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب
التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل
والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا
يدخل في الآخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة
دون الآخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية و
التفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل
اما بحسب الكل المجموعي او الكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية
امرا واحدا والا كان الاختلاف راجعا الى المحمول وان
فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فان
الحق في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة
طبيعية ووجوداتها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة
في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا
ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن

يحتاج فيها الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات
بابسرها موجود يحتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علة نفسها
او جزءها ومنشاء ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا مايز ذلك
انه اذا توقف ا على ب وب على ج وج على ا لكان المجموع
بتمامه معلولا وعلة واذا ذهب السلسلة الى غير النهاية كان المجموع
بتمامه معلولا وعلة وهو ما فوق ا الى غير النهاية علة له فيجوز
في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير
النهاية فيكون علة الجملة ح جزءها وهو مجموع الاجزاء التي
كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا
المعلول البحث فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بابسرها ان
المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الصواب ان
يقرر كلام المص بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود
واجب لذاته لكانت الموجودات بابسرها سواء كانت غير متناهية
بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن
جايز العدم لذاته فيجوز انتفاء الاحاد بابسرها بان لا يوجد
واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا
الى سبب وذلك محال لان سبب الممكن ما لم يجب وجوده ولم يمتنع
عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محالة وجود الممكنات متناهية
او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اريد ان

بجواز

بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوده بالفعل
وجوبه وان اردت جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم
لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بالغير
وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني في قولنا كل ممكن
وجب بالغير قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون
الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي مما لا
يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان
لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع الانحاء عدم المعلول
جميعا لم يتحقق تحققه وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن
عدم الكل هذا الطور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول
الواجب بالذات في سلسلة الاستناد ومن الاستدلالات التي
لا تنتهي على ابطال التسلسل في هذا المطلب ما قرره بعض اهل
الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم
الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التصور على التقدير
ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما
يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد انتهى
واعترض عليه بان لزوم الدور ممنوع والبيان غير تام وانما
يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو
عليه ولم يلزم مما ذكره اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود

ما لم يوجد

من الموجودات وكل موجود معين متوقف على وجود عليه المتقدمة
عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم
بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية تاعية فلا محالة
يتاخر وجوده من حيث هيئة عن وجود الموصوف المبنوت متاخر
ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة
الوجود الامكاني من حيث خصوص كونه وجودا امكانيا مطلقا
يحتاج الى طبيعة الايجاد ويتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا
الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين
فالاحتياج دائر والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده
ادام الله علوه ومجده اقول وفيه شك وهو ان احكام
الوحدة العددية قد لا تثبت للوحدة الابهامية فان انصاف
طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم
وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف القضايا المحصورة
كزيد مثلا بهما فلقائل ان يقول الاحتياج الدائر بين الطبيعتين
في صورة التسلسل بان يكون كل واحد من افراد احدهما حيث
ماهية مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر
كقول الصوفي اذا بعيت هذا او الابداء غيبي ونظيره هذا
البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع
الحكماء ردا عليهم في قدم العالم وهو ان قوله اعلم ان الدور

في النطفة

في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما
ينقطع لو اعتبرت الابتداء من احد الطرفين والا لتوقف وجود
كل منهما على وجود الآخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر
اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد
من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية
بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب
ما حسنت يا علامة العلماء فيما يسأل عنه العوام والصبيان
فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده
على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا بل
الى ان لا يتسلسل ربما يتسلسل لانه لا يستحيل
وجب ان يكون له مبدأ فههنا اشتبه الامر وربما يشتبه على المصارع
ليست شورى ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون النطفة
اسلم يقول لكنت الانية خلق آدم عم واذا كان
المبدأ بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس اولا عقلاء كاملين و
الاستحمار اولا منزهة كاملة ثم ردوا الى النطفة والجواب انتهى
اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا
ثبت احتياج بين الطبيعتين كل فرد من افراد الوجود الى شيء
من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم
عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت على هذا الوجه احتياج كل واحد

من احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات
اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا
الوجه اي يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا يستغني عنها شيء
مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور يستحيل للامكان وبما
ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر قدس سره في هذا المسلك و
هو قوله ليس للموجود المطلق من حيث موجود مبدا والا لزم
تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات
كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه والنقض
كما مر سوالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة
الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب من غير
اخذهم في الاستدلال امكان ما سواه والحدوث في الاجسام
كما هو مسلك متقدمي المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
المشار اليها في القرآن بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد وهم طايفة طريقتهم الاستدلال على
ذات الباري تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه يقتضي فردا
واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتي على صفاته
ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد
من العقول

من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية كل
والبسايط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان
ذلك بلا ملاحظة الحق في شيء من المراتب حتى انه لو لم يشاهدوا
وجود العالم على الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى
وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك
ان طريقهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين
بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال
الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا
فانظر الى هذين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار فانهما
متعاكسان متقابلتان ففي الحكيم المتالة يعدو من المعقول الى
المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما تدري
نفس باي ارض تموت **فصل** في ان وجود الواجب نفس حقيقته
بمعنى انه ماهيته له لا سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق
وجوده هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته
كان زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها
ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا
الى الغير وهو ذاته وروض الافتقار الحال الى المحل فيكون
وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته

فلا بد له من موثر وذلك الموثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم
ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب
تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء
مفيدا للوجود ما لم يلاحظه كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل
نفسه هف وان كان ذلك الموثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون
الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اي الاحتياج
على الواجب تعالى محال وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم
من زيادة الوجود على ذات الواجب كونه في الوجود مفتقرا الى
شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه اذ كما انه في نفس الامر
كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا
من ذلك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية للوجود هي الماهية
من حيث هي هي كما انها القابلة ايضا فمتقدمة بالماهية
لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود
وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية
الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري هذا
حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ المذكور
بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس
سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات وتعديل
التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود موجود

وبديهة

وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدأ محصلا للوجود ومفيدا
له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظ العقل خاليا
عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل
بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي
الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها
الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات واتصافها بلوازمها
انما هو بحسب الماهية فقط كالجسم مع البياض اقول كلام هذا المحرر
يحتاج الى مزيد تتميم وتحرير لانه كان واجبا عليه ان يدفع
النقض والمعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية
من حيث هي قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على
ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فما يجاب عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة
الوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل بحسب الخلو
وعدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن
الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا اللوازم بحسب الذات من حيث
هي هي فالاولى ان يقال ان يكون القابل مطلقا مما يجب تقدمه
بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة

القابلة وقد مر ايضا في مبحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع
كونها قابلة للصورة عنها فكذلك الماهية القابلة للوجود لا تقدم
لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا تتجرد عن الوجود الا في نحو
من انحاء ملاحظة العقل بان تجلل العقل للوجود الى ماهيته ووجود
ويصفها به لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها
ايضا نحو وجود عقلا كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بان
العقل عن شانه ان ياخذه وحده اي من غير ملاحظة شيء من
الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار
تقدمه فاتصاف الماهية من حيث هي هي بالوجود اذا عقلا
ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو
مرتبة في نفس الامر متقدمة ليس في تلك المرتبة شيء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منهما بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها
اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح
اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد في الواقع بلا
تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفك
لوجودها وجود آخر وقد انضم فحصل بينهما شيء من الانضمام
فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما قابليته
له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة ايضا
نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر فكيف يتصف الماهية في

هذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع
مراعات قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها
اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود
حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها متصفة عن نحو من انحاء الوجود
فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالآخر مخلوطة به
غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم في هذا الموضع وبعض الفقراء
بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر في كتبه
ان لوجود الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال
والنقصان ووجود كل ماهية عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود
هو الوجود وماهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات
ظلال واشراقات للوجود الواجبي القائم بذاته ولا وجود للماهيات
اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها
العقل ويتصف بها الموجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت
كلية حدية او رسمية مسماة بالماهيات والعوارض بلا وسط
ناشئة من الوجود اليها ولا تعلق للجعل بها كما عليه اكابر الصوفية
والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع
وقد اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية
ايضا لا يحتاج الى ما تجشموه حيث نقول ان الوجود في الممكن نفس
ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية فليس هناك ثبوت شيء لشيء

حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات
حيث قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا لحال البياض
والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها
من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود
وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون
ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق
لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الوجود والماهية
من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط
الذي هو بين الماهية وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها
بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات والجمهور حيث
غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة جريهم تارة بخصوص
القاعدة الكلية القايلة بالفرعية وتارة ينقلون عنها الى
الاستلزام قايلين بان الاستلزام لا يجري في اتصاف الماهية
بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافهما باللوازم
التي لا تقدم للماهية عليها بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو
التقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في
الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة
والصورة سواء كانتا خارجيين او عقليين ومن البراهين على هذا

المطلب

المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الذهن
وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها بعينه لا يصير شيء منها موجودا
واذا صار شيء منها موجودا فالكل له جزئيات اخرى معقولة غير
ممتنعة لماهيتها لا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما
وقع من جزئيات الكلي الا امكان بعد [illegible] واذا كان هذا
الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت
كلية امكن وجود جزئي آخر لها بذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية
لكان المفروض واجبا [illegible] ممتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا محال
غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب عن نفس الماهية فيكون ممكنا في
نفسه وهذا محال فاذن الكلي في الوجود واجبا فليس له ماهية
وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين [illegible] الوجود الصرف
الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره ولا يراد
عليه بانه سلم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود وموضوع
له يكون ذلك الموضوع جزئيا شخصيا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على
الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب
مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة بنحو وجوده الخاص كما
صرح به المعلم الثاني او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى موضوع وعارض
هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصور
لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان

انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب
لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم
واجبا او وقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن الكائن في الوجود
واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته وما اشنع
ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد معدودة
متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها
ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا تقف وبطلان اللازم ح ممنوع
ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما لزم ان يكون الواجبات
غير متناهية وعما ذكره فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان
التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة
معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا
بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي
لامرتبة معينة من المراتب اصلا الا بسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب
الخارجة عن نفس الماهية لا يابى العقل عن ان يكون لها افراد غير
متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في ابطال التسلسل
في الواجبات عدديا كان او لا تقتضيا مرتبا كان او متكافيا حتى قيل

ان

ان ابطاله منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى
ماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات غير ما وقع ولما كان
كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فاذا
وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة
كذا ممتنعة لو امتنع وممكنة لو امكن فنقول تلك الافراد
المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان
هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته
ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى
ذا ماهية غير الوجود لزم كونه خلوا من المواد الثلث وهو مح اقول
ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب الماخذ مما ذكره صاحب الاشراق
هو ان الوجود لو كان زائدا على ماهية الواجب لزم وقوعه
تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيركب ذاته وايضا
قد علمت انه كما يصح على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو
امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على بعض
الجوهر ضرورة لما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها
صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت
مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب
الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهية زائدة على
الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا

ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد
بعض سادات العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال
العقلي في اول الامر بمراتب المضي في كونه مضيا فان من الموجودات
ما له ذات ووجود وموجود ليس موجودا بالغير كالماهيات
الممكنة عند المعتزلة والمثبتين ولا شك في امكان انفكاك الوجود
عنه بحسب الذات والواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك
فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون
مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب
عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن
المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور
الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كواجب الوجود عند الحكماء
ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة و
عليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضي اذ منه
مضي بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضي بالذات
بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء تاما بمتنع التخلف كالشمس لو
قتضى ضوءه ومنه ما هو مضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو
كان ضوءها قائما بنفسه فان المضي ما يحصل له الضوء لا ما يقوم
به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من
المجازي والحقيقي ففي الاول مضي وضوء ومستضيء له وفي الثاني

يفهمه

الثانيان

الثانيان وفي الثالث الثالث ولا شك ان اعلى مراتب الوجود
هو مذهب الحكماء في واجب الوجود عز مجده ما قال بعض الموجودين
من المتكلمين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على
سائر الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول اني لا علم من القواعد
من عنده ان فهم هذا المعنى من طور العقل وقد اشبعنا واقام البرهان
عليه في بعض موارده من كتبه ورسائله وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء والله واسع عليم **فصل** في ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذات
يفي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده نعم عين حقيقته
المقدسة وثانيهما ان تشخصه يعني ما به التشخص لا المفهوم المصدري
نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان
زائدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا
لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون
المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا
لذاته هف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غيره والعلة
ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة
سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب الموجب الى ذات
الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان
كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل

نعم وهذا صح بالبديهة والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سوالا
وجوابا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان
زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة
بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زايد على حقيقته سواء
كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل
والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده
ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا يوجد المعلول لتوقف العلية
على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة
الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتخصصة
اذ الكلام في العلة المستقلة دون المعينات والشرايط وعلة
الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونته صورة ما له وعلم
ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متخصصا
بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا
بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته ولا يمكن كونه
عين الوجود المتشخص في نفسه والتقرير الجامع مع القبليتين ان النوع
لا يحتاج الى المشخص في قوام حقيقته وتقرير ماهيته بل في ان يوجد
ويحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى
الجنسي له لانه عرضي له كما ان التشخص عرض للنوع والعرض لا
دخل له في تقرير الماهية بل كل منهما لابهامه وكونه بالقوة يحتاج

في تحصله

في تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة
ماهية له نحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت
الوجود والا لكان المتقدم مقوما والمتاخر داخلا ولما ثبت من قبل
ان واجب الوجود ليس له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض
مقوما لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقوما لحقيقته فلو كان
الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه
بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان
حقيقته متشخصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا
في معناه الى المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب تعالى
هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا
يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من افراد طبيعة كلية بل انه
متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او
عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي اذ
لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا علة له فلا برهان عليه
لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود
او علم الشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان
يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجمل او استدلالا عليه
باثاره او لوازمه وح لا يعرف حق معرفته اذ لا يعرف
حقيقته وماهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه و

واذ لا حد له

هو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب وهو
وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق
القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود انه يقتضي واجبا
بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن
برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح
به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله شهد الله انه لا اله الا
هو فصل في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم
وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده
كما علمت ومجرد كونه تعالى متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة
الشريك له في نظر النظار كما زعمه بعض الشارحين حيث قال ان
ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان
التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه
ايضا انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقائق مختلفة واجبة
الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة
البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود
لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض متغايرين
بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون
تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل

الى

الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود
المشترك بينهما خارجا عن كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما
وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال
كما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل
هنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود
لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين
واجبي الوجود في وجوب الوجود الا انه يظهر من نفس كل منهما
اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود
وكابتهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود
عين حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم
ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر آخر من غير ملاحظة حيثية
اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك
قياس سائر صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا
نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم ايضا
وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد يعقل
واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقة الاول حقيقة الموضوع
وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع
حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود

حقيقة

تعقل

كما هو واجب الوجود وقد يعقل
مشتاقا ذلك الشيء هو واجب الوجود

يكون له حقيقة بتلك الحقيقة متصفة بكونها واجب الوجود ففي
اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها
كذلك بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود او يجعلها
وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته نفس
فكل واجب الوجود لذاته نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه
سائر صفاته نعم الحقيقة الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما
ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا مما به
الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فلا يكون
واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الوجهين او احدهما ممكنا
لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز
امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب
ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان
وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول
المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة
الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب
الذاتي او الوجود المتاكد وانما يوصف الوجود والوجوب فهو في
حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا
وهذه المقدمة مما يساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب
اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها تندفع ما تشبث

به طبايع

به طبايع الاكثرين وتدحرجت منه اذهانهم وضلت فيما بين الى
اين كونه وهو الذي سماه صبهم بافتخار الشياطين لابداته هذه
الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية
يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا
عنهما ومقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة بان
بان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات انه حيثية كما
او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر
ان كل ما لم يكن ذاته مجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن بذاته واما
الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد مما يصدق به بالذات
مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة
متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم
الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة لا حقيقة
جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا
كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و
عمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاته من جهة كونها كذلك
كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على الحقيقة

الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضاض من جهة التصافهما
بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابها الى
شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها
الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا
انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان
بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى ذلك اشتباه
الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة او انا
النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو
الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا
تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا متباينة اصلا ولا تغاير
فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود
الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا تميز
صرف شيء لوجوب وجوده الذي هو ذاته بدل على وحدته كما
في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وهو على موجوديته الممكنة
به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولنا
بتائيد الله سبحانه وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب
تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة

وهي

وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للوجود
ومطابقا للحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه
في كونه واجبا موجودا والا لزم التركيب الى غيره كما مر من
البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك
الجهة واجبا موجودا والا لزم التركيب في ذاته من هاتين الجهتين
ابتداء وبالآخرة وقد ثبت بالطبيعة من جميع الوجوه
نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع
الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر
والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود
والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود وجهة
من الوجوه التحصل او علو ما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود
فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة
امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فتركب ذاته من
حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا
حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود من جميع الحيثيات لا ما هو
كما يجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه المقدمة
التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات
الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب
بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين

بالذات لا يصح الوجود

الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما
لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية
الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال و
من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا
عنه فيكون كل واحد منهما عاريا لتشارة كمالية دفاعدا
لمرتبة موجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات
كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون
ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واجبا
حقيقيا والتركيب يجب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب
يجب ان يكون من التحصل جامعا لجميع النشارة الموجودية
والحيثيات الكمالية التي يجب الوجود بما هو وجود فلا مكان
في ذاته تعالى في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون من فرط التحصل
جامعا مستدعيا جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان
وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن الناقصين لابتنائه على كثير من
الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكن عند من رياضته
بالفلسفة ترجح على كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق
ان معناه ما نبهناك عليه في الفصل السابق وهو ان واجب
الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان

العام

العام فهو واجب له ومن وقوع هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة
فان ذلك اصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون
هذا التحقيق في المفارقات عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين
بامتناع صدور الحادث من القديم الا بتوسط الحركة الدورية والمادة
المنفعلة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه
لاستلزام الفعالية الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه
جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف و
الدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من
الصفات فيكون واجبا لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته
من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود
تلك الصفة في ذات الواجب تعم وغيبته اي عدم ذلك الغير
علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته تعم عن ذلك لان وجود العلة
علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو كان كذلك اي
لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها
معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعم اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط
يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة
او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي

بلا اعتبار حضور الغير وان كان الوجود مع عدمها لم يكن عدمها غيبة
لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير
واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان
الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو مع
قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك راجع
خلف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل
ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب
في ذاته وتعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار
الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر
وان اراد به اعتبارها مع عدم الغير في نفس الامر
وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان
اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور صح وصح
جاز ان يستلزم الصح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر التخلف
فالاولى ان يقرر الدليل هكذا واذا اعتبرت ذات الواجب
من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا
وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال
لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود العلة
او مع عدم تلك الصفة وهو عين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب

الذات

الذات لا يخ في نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على تقدير
اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا
لو لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وهو المطلوب معلوم فكذا
المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم
ان يكون واجبة الحصول له تعالى لتوقفها على امور بحسب مرتبة
ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب
غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات
متغيرة متجددة والتزام ذلك واعترف الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء حيث قال والاسالي بان يكون ذاته هو ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول تحقيق الحق في
هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى
منها حقيقية كالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى
ان ذاته من حيث حقيقته مبدا لانتزاعها ومصداق لحملها
بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية
محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زايدة على ذاته متاخرة
عنه وعن ما اضيف بها اليه ولا يخل عليه بوحدانيته كونها زايدة
عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات
الاضافية بل بكونه في ذاته بشارة منه هذه الصفات وهو انما

بحيث

هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا غيره ومنها
سلبية محضة كالقدوسية والفردية وانتسابهما والاتصاف بها
يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته
الحقيقية لا تتكثر ولا تتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب
التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي
بعينها حيثية الذات فذاته بذاته تعم مع كمال فردانيته وبساطته
يستحق هذه الاسماء لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني
وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا
منه علم وشيئا آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر
معناها ولا تختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعم
فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اسماؤها
واختلفت لكنها يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة
هي قيومية الايجابية للاشياء فمبدائيته بعينها رزاقية
ولطفه ورحمته وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها
واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاتها
والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب التلويحات

الالهية

الالهية ناقلين عن شيخ الالهي شهاب الدين نور سره وما
يجب ان يعلم وتحقيقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب الاضافات
المختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
وهي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرزاقية والمصورية
ونحوهما والسلوب فيه كذلك بل له سلب واحد تتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما
يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحيوية والمدركية
عنه والكاتبية والسلوب لا تتكثر عن كل حال انتهى فثبت
ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا
اختلاف فيها اذا تمهد ما استقيناه من الكلام الذي شهدت
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعم لا تتغير
بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت الاضافة
بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة
بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق
امرا كليا كمخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت
غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل يتوقف
على حصول امر ما غير لكن ذات ذلك الغير وجوده ووجوبه
حاصل من الله تعم لانه معلوله بالذات او بواسطة معلولية بالذات

والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى
واجبة بسببه فمن وجب وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا
يمكن فرض عدمها من حيث امكاناتها في حدود انفسها
لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة
هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث
هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث
اثر من آثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق الاضافة و
بهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده
ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء
كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كما بهذا الاعتبار
وانما التعدد والاختلاف يجب حالها في حدود انفسها
وذلك لا يوجب اختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل
ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زائدة على ذاته لكن
لا يحصل بها كثرة في ذاته تعالى ولا ايضا يتغير ذاته تعالى
لاجلها لانها لا تختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب
تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذات الاول تعالى
كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي
بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المتعددة في
انفسها او بالقياس بعضها الى بعض واما بالنسبة الى الذات

الاحد

الاحدية الواحدية الحقة فليست الا واحدة منتسبة
الى ذلك الجناب بانتساب واحد جامع يتضمن سائر الانتسابات
وهي اما مترتبة ترتبا سببيا او مسببيا على حسب مراتب مقطوراته
ومبدعاته فلا يوجب تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن
~~الاقدمين~~ تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المترتبة
تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة
ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة
على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها و
بالقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها
بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا
تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق
للمسجونين في سجن الزمان المسطورين في كورة الامكان
واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجدد
كما قال بعض الصوفية ليس عندنا صباح ولا مساء يعني ان
نسبة ربك المنزه عن درجة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات و
المتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن هنا
يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها
غير الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان
شيء ما لم يكن في وقت فانما تكون من جهة القابل لا من جهة

الجود

الفاعل فانه كلما احدث استعداد من المادة حدثت فيها
صورة من هناك او ليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها
واجبات لما يحدث وقتا ويمنع وقتا ولا يكون هناك كما
يكون عندنا فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات
في وجوده اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في
ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام
الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا
ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم
عنده امر بسيط كساير المشتقات لا يدخل فيه المبدا ولا
الموضوع لا عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه بالفارسية
هست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا
بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف شيء من الاشياء
بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح
به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري
واتباعه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم
من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ
الوجود في لغة العرب كما قال فانه في ساير اللغات مشترك بين
معان لا يكاد ينحصر وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم
بالماهية في الواجب والممكن وقيام ساير الاعراض بمحالها والمشهور

من مذهب

من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في
الواجب فهو عندهم عين ذاته بمعنى ان حقيقة وجوده خاص
قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل لوجوده او محل يقوم
به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة
والكان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم
بالماهية اصلا وحين يعترض عليهم بان الوجود الخاص
محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص
بدون العام اجابوا بانه وجود خاص يتحقق بنفسه لا
بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود
المطلق وغيره من العوارض والاسباب ووقوع الوجود
المطلق عليها ووقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء
اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليها
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات
ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق
جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص
اقام الشيء يوهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة
الى الماهية الموضوعة له وزعمت جماعة من الاخرين ان

الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب لعين
ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو محمول
فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ الانتزاع
المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته
بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه
وطايفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية الله انما هي لكونه وجودا
خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي
هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر
في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا باعتبار تكثر وجوداتها
فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجودا واذا نسب الى
الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود ذاته وجود
ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له نسبة الى
الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمر بمنزلة قولنا
ابن زيد وابن عمر فمفهوم الوجود اعم من المجرد القايم بذاته
ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب فان صدق
المشتق لا ينافي قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي
هو بحسب سلب القايم بالغير ولا يكون ما صدق عليه امرا
منسوبا الى المبدأ لا معروضا له بوجه من الوجوه على ان امر

اطلاق

اطلاق اللغويين وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق
العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من المعقولات الثانية و
المفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون
المبدأ حقيقة متاصلة متشخصة مجعولة الكنه وثانوية المحمول
وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب
الى اذواق المتالهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي لما سنبينه
في موضعه وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق
وهو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا
عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة
قايمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون ماهية النفس الانسانية
هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله
واذا كان ذاتي على هذه البساطة فالمعقول اولى ثم ان الدائر على
السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود
او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون
وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق مركبا او
مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة
انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا
القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات

وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في
الذهن ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من
احتياج الخاص الى العام فقط بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له
الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص لفتقر هو الله
في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم
من ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه
فهو واجب فمغالطة منشاؤها عدم الفرق بين ما بالذات
وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته
وهو ممنوع بل لان ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي
هو الواجب كساير اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية
والمعلومية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود
المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة
والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو
ان موجودية كل شيء اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين
حقيقة الوجود في الواقع [illegible] معنونا وهو من المفهومات

الاعتبار

الاعتبارية والمعقولات الثانية وله حقيقة وذات بل الحقيقة
في كل شيء هو وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا
ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينها انما يكون
بالذات كما يقوله المشاؤون بل بالشدة والضعف والكمال
والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود
بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او امكن
كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون
ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض
مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة
وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود
بالذات والماهية موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في
الحكمة المتعالية من كتابنا ولما كان من الظاهر ان المصير اختار مذهب
المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهية الممكنة مع كونها
متخالفة الحقائق ومخالفة للوجود الواجبي القائم بذاته
لا بماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا
نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات
بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في
وجوده فالوجود اي طبيعة النوعية من حيث هو هو اما ان يجب له
التجرد عن العروض للماهية او لا تمام الثاني بابطاله فكذا المتقدم

او العروض للماهية والا لكان [illegible] التجرد والعروض للماهية

واشار الى بطلان كل منهما فقال فان وجب له التجرد وجب ان
يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للماهية لامتناع تنافي
اللوازم مع الملزوم وهو ح اى عدم عروض الوجود للماهية
الممكنة ح لانا نعقل ماهية الممكن مثل المربع او الجسم المحاط بسبعة
سطوح مساوية او السطح المحاط بسبعة خطوط مساوية وكان
المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده
اي وجود الممكن كالمربع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان
حقيقة الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة
وهو ح لا يخفى ان الشك في مقابلة التصديق لا في مقابلة
التصور لاستلزامه له وكلام المص في قوة قياس اقتراني
من الشكل الثاني فيخ هذا لا يتكرر الاوسط او حاصله ان
المربع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا
نعقل المربع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على المربع
انه مربع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن
الشك فيه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه ايضا الحمل في
الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة
قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه اقول ليس شيء لا المربع وغيره من الاشكال مهيتها
مولفة من الابعاد والاوضاع والزوايا والاضلاع وهذه كلها

امور

امور بديهية معلومة باذني التفاوت من النفس وكذا القول
في كثير من الماهيات التي يحصل صورها في العقل بالنظر او
بالبديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة
الشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه والكانت وجها
لشيء آخر فذلك الشيء والكان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول
صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم
لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا لشيء
من الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل
صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عندنا
بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها او الذهول
عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية
بالمثال الجزئي وانه غير جايز واجيب عنه بان المط ههنا
رفع الايجاب الكلي هو ان وجودات الممكنات كلها مجردة
غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقصود لا يقال
ان المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا
من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض
الوجود في الممكنات كلها وهذا المثال الجزئي لا يفيد هذا
المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المص
هو ان الوجود ليس محمولا على وجود الواجب ووجود الممكنات

بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه و
مما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود
المطلق للمهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي وبيان
ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها
فان تصور الشيء الخارجي او نحو موجوديته لا يمكن الا بحصول
مهيته في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي او
نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون
الشيء من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم
ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن آثاره واحكامه الخارجية
من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والتغذية والنمو وغيرها
وكلاهما ممتنع فح نقول لو اريد بالمهية التي حكم لها انها معقولة
بالكنه المهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد
المهية الحاصلة في الذهن او المطلق فح انها معقولة بالكنه لكن قولهم
مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير مسلم ان اريد منه اعم
من الوجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم زيادة وجوده
الخارجي للمهية العقلية لا زيادته للمهية الخارجية ولا زيادة الوجود
في المهية المطلقة على ان معنى كون المهية موجودة في
الخارج عندنا هو انتزاعه من وجود خارجي وفهمها عنه وحملها
عليه حملا بالذات او بالعرض كما علمت من طريقنا وان

للوجود

للوجود اي بحسب طبيعة النوعية اللا تجرد وعدم العروض للمهية
لما كان وجود الباري مجردا ومقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف
ولا تتخلف هف اي اللا تجرد في وجود الباري تعالى ممتنع
لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود
شيء يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال وان لم
يجب له اي للوجود في حيث حقيقته وذاته شيء منهما كان كل
منهما اي من التجرد واللا تجرد له ممكنا فيكون واحدا منهما لا بامكانه
وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا
يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هف بالبرهان السابق فاذا
وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك
الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليهما قولا عرضيا اقول هذا الدليل
يتوقف اتمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص و
الشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان
على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان
في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في
الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول
اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية او لا وعلى الاول يكون
الاضعف من تلك المهية ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزئها
وعلى الثاني لا يكون في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك

فاسد لوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام
في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق
بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور
ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما انما هو بتمام
ماهيتهما او بشيء من بسيط حيثية كل منهما كالفصل بعد الاشتراك
في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة
بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق
وهو الافتراق بكمال ونقصان وقوة وضعف في نفس الحيثية
بما هي هي بان يكون نفس الحيثية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها
ولها عرض بالقياس الى مراتب انفسها وما لها من العروض
بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق
والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف
الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكرتم في دفع النقض في بعض
الحواشي للتجريد غير واقع له كما يظهر لمن راجعه الثالث انه
معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما
بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف
في سوادين الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو
ظاهر فهو اما بالفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل
الثاني وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما

عن الآخر ليس بمفهوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن

مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج
عنها في الذهن بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان التمامية
والشدة في السواد من حيثية الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون
التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فليس قيل ان الذي يقال
بالتفاوت على الافراد هو العرض المحمول كالاسود على معروضات
مبدأ الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا لا جرم
اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدأ له تمامية في حد فرديته لبعض
المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته
ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدأ بالقياس الى المفهوم
المشترك بينها فطبيعة السواد على التطواطو الصرف في افراده
الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على
معروض الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفردية
وفصول السواد وان كانت حيثيتها بحسب ملاحظة العقل غير حيثية
السواد الذي هو الجنس لكنها مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي
فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد
قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه متباينان
تفاصيل في السوادية ولا اختلاف حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت
انما هو بين الجسمين المعروضين لما فيه لا غير بعيد عن الصواب كيف

اذا كان الاختلاف الذي بين المبدائين موجبا لاختلاف
حمل المشتق على الموصوفين فلم لا يكون ذلك الاختلاف
موجبا لاختلاف صدق المبدا على الموردين فان قلت ان
ذات الشي وحقيقته لما كانت هي الكاملة فالمتوسط والناقص
ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كان كل من المتوسط والناقص
من تلك الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي
الوحدة العددية اما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة
للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي
موجود عند من في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود
في الخارج والكلي ظرف عروض الاشتراك والكلية انما هو
الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اما انه
مطابق للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون
مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي
من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد
قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطئ
من الذاتيات دون المشكك فان الماهية الذي اذا جردت عن
الزوايد يكون متفقة غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك
ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في
الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو لم يكن وجودها في العقل فهي

بحيث

بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها
في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها
وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا فتلك المراتب الماخوذة عن القياس
الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة
واحدة فلا يعرض لواحد منها الكلية والعموم بالقياس الى الجميع
الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في شيء واحد مبهم
غاية الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام
الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه يتضح دفع الشكوك انما يطلب من الاسفار الاربعة
ومن السوانح البوعلية المذكورة هناك في اثبات التفاوت بين
الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الحقيقة مع تقدم بعضها
على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور
في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهية انما يتم لو لم
يكن الوجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال
في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب في الافراد في
التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد
في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة
فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي المتصور

اوايل العقليات للذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة
الذوات والحقايق بل بالهويات التي ليست امورا زايدة على
حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في
سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على البعض بالذات والحقيقة بالخارج
الاختلاف التشكيكي من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر
والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية
وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الوجودات كلها
كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر خيره وجوده وكذا كل
من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر مقدم على
وجود العرض والوجود المفارق اقوى من الوجود المادي والقار
من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان
والعدد واشباهها من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية
ولذلك هي واقعة في حاشية الوجود نازلة في صف لغال
مجلس الافاضة والجود والمشاؤن اذا قالوا ان الفعل مثلا متقدم
بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمان على الجسم
الطبيعي فليس مرادهم ان هوية شيء من تلك الامور متقدمة على هوية
الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه يتقدم ذاتيا بل المقصود ان
وجود ذاك يتقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتاثير

والتاثر

والتاثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات
بنفس هوياتها العينية لا بامر آخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من
المراتب لا يتصور وقوع آخر في مرتبته ولا وقوعه في مرتبة الآخر
سابقة ولا حقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا
عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون
وجود الواجب عين حقيقة ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في
الوجود ما عين ماهيته الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في
انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذلك يجري الكلام
في وجوده فتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود المحمول على
الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في
الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصيص ما هو حقيقة
الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي
وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقة يتوقف على المشاهدة الحضورية
وبعد مشاهدة حقيقة والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانية
لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية
للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة
الوجود للماهية بما مر من انا نعقل الماهية ونشك في ثبوتها بالشكوك
فيها ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الا
فالوجود زايد على الماهية الرهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود

ايضا كوجود العنقاء مثلا فتمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان
ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى
غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجري مثله في اصل الحجة فينهدم الا
الاساس ان **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه ان الواجب
مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان
اما منقسما او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور
والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو من احد هذه الامور والتوالي
باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما
التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود لا يتقدم بنفسها بل بما
وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما
علمت حقيقتها الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها
محض القوة والقابلية والواجب تعالى محض الفعلية والتحصيل فلا
يكون مجردا كيف وهو تعالى مجرد بذاته عن كل معنى غير الوجود
فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه لا بغيره
كالصورة الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة
بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القائم بنفسه حاصلة له
بخلاف القائم بغيره سواء كان مجردا كالصورة العقلية القائمة
بالنفس او ماديا كالصورة النوعية بالمواد وكل ما حصل له
مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول

لا الواجب مادة كما لا يكون
ذو مادة فيكون ٣

حقيقة

حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود
لئلا يلزم كون الصور الذهنية شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم الكائن
هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة اي عنها وعن
لواحقها والكائن مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل
نحوا عن التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخ اما ان يكون مقارنا
لامور غريبة عن ماهيته مقارنة موثرة فيه كمقارنة الانسان
في الخارج لامور غريبة موثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين
بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير موثرة كمقارنة
السواد للحركة حيث لا يرتفع احدهما برفع الآخر واما ان يكون مجردا
عما سواه الا غشية والملبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة
لافرادها المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين
والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص
ووضع خاص لما طابقت الكثرين المختلفين فيهما وقد علمت ان
كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها
بل لجهة استعدادية يلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع
جهات الاستعداد والقوة منشأها الهيولى الجسمية وكل جسم
متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن امتياز
الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به
فلا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية

او عما يقارنه مقارنة غير موثرة في وجوده واما مجرد عن بعض
ما يقارنه مقارنة موثرة الاول يسمى معقولا والثاني محسوسا
سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا
او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة
ملابسا شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن
المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع
وغيرها بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة
واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد
لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد
يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية
في ذاتها ويا خذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة
فهذا الانتزاع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنه الشيء
وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة
عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية بالقياس الى مادة
مخصوصة ومشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور
المنتزعة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا
واما صور ليست مادية في ذاتها لكن قد يعرض لها التعلق
بمادة او صور وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها
العاقلة عن المادة وعلائقها وغواشيها بتجريد اتم مما و

محكما

محكما حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا
حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي
مع غواشي المادة كان محسوسا معقولا لمضادة عوارض
غريبة يمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير
جسماني كان معقولا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب
المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية يدرك صورة فتلك الصورة
لا محالة تحل في مادتها اذ لو حل فيها مجردة عن المادة لكان
لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هف
فيلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم يكن
خالية عن الغواشي التي توجب محسوسيتها وعدم انطباقها
على كثيرين وكل جوهر قدسي يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان
يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا
محالة معقولة غير ممتنعة الاشتراك لعدم المادة وغواشيها
فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم
صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره
كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما
ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم توثر فيه اذ لو كانت
موثرة فيه لكان لعدمه لم تقع عنه كما ان المتخيل لا يخ
من اقتران عوارض غريبة موثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه

لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض
واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من
تضاعيف ما ذكرنا ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء
متعلقا بها مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا
او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء
متعلقا بها نوع تعلق والكان مدار الادراك مطلقا على نحو من
التجريد لكن العقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وسائر الادراكات
الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية
والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات
يكون في غاية التجرد والبرى عن المادة وملابسها وجودها
في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته
عالما ثابتا فالبارى تعالى عالم بذاته وهو المط بوجوده الذي هو
عين ذاته عالم ومعلوم وعلم وكذا كل مفارق في الوجود
عن المادة والفرق بين البارى تعالى وبين العقول المفارقة ان
علومهم الكانت عين وجوداتهم لكن ليس عين ماهياتهم لزيادة
الوجود على الماهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته
كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى
واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث
ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء

التي

التي يعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زائد على ذواتها
لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليست كذلك اذ اثبات
كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة البرهان وبيان
اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت
وجود البارى تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة
اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء
له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود
العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته
فان قلت مهية في عقل اخر صارت بهذه الاعتبار موجودا لشيء
اخر لزمه لا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم
يكن مهية بهذا الاعتبار بل باعتبار وجودها في ذلك العاقل
عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها
عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها و
مناط عاقلية المجرد ذاتها هي كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل
القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل
له في الخارج له عين مهية في نفسه لا عين وجوده لشيء اخر فلا
يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم
مجرد يكون وجوده مهية كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته
تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل الجائز

ارتسام وجه من وجوهه لكونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام فلا
يلزم من تعقلنا اياه لوجه تعقلنا عاقلة لذاته الذي هو عين ذاته و
وجوده بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك
الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات
بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد
نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي
وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى
كلامه زيد اكرامه وللمنصف ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى
الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته و
حصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا
مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم فيحسم مادة
بما ذكرنا لا بما ذكره بداية ما ذكر ان الادراك هو حصول
حقيقة الشيء عند المدرك بما كان مظنة ان يقال الادراك
بهذه المعنى من مقولة الاضافة والاضافة يقتضي تغاير المتضايفين
ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء

وذاته

وذاته فيبطل ما ذكرنا في هذا الفصل من ان الواجب تعالى عالم
بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك
عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول
فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء
لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم
حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك و
هذا اي حضور حقيقة الشيء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم مطلقا للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم
من كذب الاخص مفهوم الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم
الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص يلزم والاعم
لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا لا يقول كون
الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من
كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم
من الكون عند مغاير ولقائل ان يقول هذا بعينه محل الاشكال
فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا تعقل
الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا يقول المحرك اعم من
المحرك للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم
في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه
والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة

وليس الكلام في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم
وتقدم الشيء على نفسه محال وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم
الشيء بنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه
كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية
والمعلومية لمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري
تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينه
هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج
فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاستعداد له
المستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لقبوله
للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والعلم
الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا
لذاته لا يوجب هناك اثنينية للذات ولا في الذات ولا في الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقدم وتاخير في ترتب
المعاني والعرض المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة
الشيء مرتين ثم اورد المص دليلا آخر على عدم وجود المغايرة
بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل
ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا
اي والا كان مغايرا لكان له اي لكل واحد من الناس
بعينه احدهما عاقل والآخر معقول بنفسه اي قد اتفق الانسان

واحد

واحد مع اذ لا يتوهم كل واحد من ذاته الا بعينه واحدة فصل في
ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع الحيثيات المعقولة لانه
مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان
يكون عالما بالكليات اي بسائر المعقولات اما الصغرى فقد
ذكرناها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان
العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وهذا بديهي الا خفاء
فيه بعد ان ينبه بان المانع من كون الشيء معقولا هو علائق
المادة والمجرد معزول عن تلك العلائق والنقض بان الواجب
لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما في المطارحات غير وارد
لان امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية وذلك
لقصورها عن ادراكه لا يمكنها ان تعقل حقيقة الواجب
لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن اكتناه العقول
بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى عين الخفاش
وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من
المعقولات للمحالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او بسلبها عنه
والحكم لشيء على شيء او بسلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا
يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن ان يعقل الكل
يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات في النفس اي في العقل
فان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن

وحده

ولو احتمالا فتعقل المجرد مع ساير المعقول عبارة عن حصوله معها في
العقل وهذا مقارنة اياها في العقل وكل ما يمكن ان يقارن ساير
المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه لذاته وبالنظر الى ماهيته
سواء كان في العقل ولو صحت المقارنة في العقل دون الخارج
لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل
الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه
بيان ذلك انه لا يشترط ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة
على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت
صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت
المقارنة في العقل مشروطا بالمقارنة في العقل وهذا هو
اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة
كافية في الدلالة على صحة المقارنة من حيث الماهية المشتركة
من دون شرط وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة
المطلقة بين المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة
الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم
بذاته هو المعنى بكونه عالما بها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته
يصح ان يكون عالما لساير المعقولات وقال بعض الشارحين
بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة

ساير المعقولات

اونه الخارج لعدم توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل

انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان
اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط
اعني المقارنة العقلية فاذا وجدت في الخارج امتنعت المقارنة
المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني لوجود مانع
لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقدير يلزم لا يصح المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا
فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة
الى المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته
فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه
المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على
الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء زائد عليه الذي باعتبار
يتحقق الخصوص ضروري والكلام بحسب ذاته متقدما على العام
كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما
عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشيء ولو في ضمن
الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الذي لم يخارج
عن ذاته اذ كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد
من افرادها مطلقا والامور الخارجية عن الماهية الغير اللازمة

لها انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون مادياً يمتنع
عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة
المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به
الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة
المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها
كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخر
من الايراد احدها ان من جملة عوارض الهيئة ما يوضع لها بحسب
خصوص كونها فى العقل كالفلكية والخيرية والحارية وغيرها
فيمتنع تحققها فى الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من
التحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول فى العقل
الاوصاف الذهنية جواز المقارنة التى يمتنع بالذات تحققها
فى الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان
لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة بمجرد الاشتراك
اللفظى كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة
ذى وضع لغير ذى وضع ومقارنة زمانى لغير زمانى فيجوز ان يكون
المقارنة بين الصور الذهنية نحوا آخر والمقارنة بين الخارجيات
نحوا آخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوى مشترك فلا يمكن مقايسة
احدهما بالآخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة
فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد

الذهنية جواز المقارنة

عقلا

عقلا على افراد غير متناهية فى الخارج مثل البيان المذكور لكن
التالى ممتنع لانحصار كل عقل نوعه فى شخصه فالمقدم مثله بيان
اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان نقول هيئة كل عقل
يجوز لها الاقتران لافراد كثيرين لكونه مفهوما كليا فى الذهن
واذا ثبت صحة الاقتران ~~للعقل~~ الذهنى ثبت صحة الاقتران
مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجى لكونه فردا من الاقتران
المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم تتميم الدليل
المذكور بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده
لفقد الحالة المنتظرة فى المفارقات العقلية لان الاتصاف
بامر ما يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل
المذكور لا يتمشى على تعذر ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية
الى ما يلحقها فى الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك فى
هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن يوجب الوجود بالامكان
العام يجب وجوده والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته
كافية فيما له من الصفات هف لما مر من انه واجب من جميع جهاته
الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد
فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان
حصوله له بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله
فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات

وهو الكبرى في القياس الاصل ولو جعل الحق الكبرى هناك كل مجرد
يمكن ان يعقل سائر المعقولات بنتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة
الكبرى وهي ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات فقال بعد
ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له
الى آخر الدليل لكان له وجه ايضا لكن على اي وجه كان
لابد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن
للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخلو من تشويش واضطراب
واعلم ان الحق اختيار في علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية
والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات
في ذاته تعالى كانطباع نفس الكلي وارسطاطاليس وجمهور
كلام الشيخين ابي علي وابي النصر وتلميذه بهمنيار وبالجملة
اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من
كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يوجد عن الصورة الموجودة
كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا
يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر
بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في
ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه
الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت
فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء

الممكنة

الممكنة الى الله تعالى نسبة المصنوع الى النفس الصانع ولو كانت
تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو
قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج
من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين
بان لكوننا ناقصين في افاعيلنا الاختيارية محتاجين الى
انبعاث شوق واستخدام قوة متحركة واستعمال الة محركة
العضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة
لقبول تلك الصورة بدون تعالي لكونه تام الفاعلية لا يحتاج
في فعله الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته و
يعلم من ذاته كيفية الجزئية في الكل فينبع صور الموجودات
الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو انتظام المعقول
عنده وعلى حذائه فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي
في العالم الربوبي عظيم جدا وايضا لو كان الباري تعالى
يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة
على عاقليته لها فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه
واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته قوام ان يعقل مهية
الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة
امكانية وكان لغيره مدخل في تتميم ذاته فهذا مح فيجب ان

يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات
حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله
بما سواه والمتاخرون عن آخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها
ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان
علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه
تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب
ان يكون الفعل تتميما لنفسه وتكميلا لذاته وذلك باطل فيلزم تقرر كونه
فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول لقائل
وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي
ولا ريب في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت اليه وقد
يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود
ما تعلقت به وليست تلك المعاني باول الاعتبارين صفة كمالية لذاته
تعالى بل باعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده
وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء
وعلى هذا قياس سائر الصفات الكمالية فكما ان فاعليته بالحقيقة
لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا
مستقلا فلو عكس الاول ايضا لزم الدور فوزانه في العلم ان يجعل
المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المص وجاب
عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري تعالى عالما لشيء وارد في صورة

مدخل في

لكان

لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما يقوم به فيحتاج
الى فاعل وفاعلها الكان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه
الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى
وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون شيء واحد فاعلا و
قابلا لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء
والاول غير الثاني لامكان تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الآخر
فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب
هو ح ... حد بتا وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره و
القبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول
وايضا لو كانا بجهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما
قبل بنفسه فعل والوجدان يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة
بالامكان ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء والوجوب الذي اقتضاها
الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء
لذاته اما اقتضاه لذاته فهما جهتان متخالفتان قلنا لم لا يجوز ان
يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا
الكلام في صورة منع المقدمة التي وقع الاستدلال عليها في
اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع يتوجه
طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع
جهة الفعل والقبول مطلقا وهذا لان معنى كونه مستعدا

للشيء انه لا يمنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم
بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل
يجوز ان لا يمنع على الشيء تصوره بامر آخره وان كان مقدما عليه
بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى
الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات مكان القبول
بمعنى مطلق الاتصاف بامر زايد والبرهان لا يساعد الا نفي
الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان
للجهتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال
التجددي وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم علم او اول
الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد يناسب
المعنى الاول وان وقع في عبارة المص بالمعنى الآخر لكن امر اللفظ
سهل بعد تعيين المعنى بل لقايل ان يقول حصول صورة الاشياء
في ذاته نعم من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا
بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير
مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بالاجعل الثابت للذات
قال الشيخ الرئيس في التعليقات الكائنات الصفات عارضة
لذاته نعم فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون
وجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول لا فيه معنى ما

بالقوة

بالقوة واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون
اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم ذاتية فانه ح يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها
موجودة فيه بل لانها عينه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض
لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان
البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه
لوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل وفاعل وهذا الحكم
مطرد في جميع البسايط فان حقايقها هي انها يلزم عنها اللوازم
على انها من حيث هي قابله وفاعله فان البسيط عينه وفيه
شيء واحد انتهى كلامه تلخيصا فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل
ليستا مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا
كان المعقول بمعنى الانفعال والتاثير ولا يرى من شرط القيام
الثاني شركا في لوازم البسايط فان قيل لا نم وجود لازم للجهة
البسيطة بل الجهة التي يكون عللا للوازمها مركبات فيكون
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم هناك كون الشيء
فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط و
لكل واحد من البسايط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا
او موجودا وايضا للمركب ايضا جهة واحدة فالجهة في جنبتها و

٢ ونبه ذوانها تلك اللوازم ص

٢ القبول

٢ بل قد يكون بلا تاثر

المعتبرة في عنوانها واللوازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس
علة لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع و
ليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا
القائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة
بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار
فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما
يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل
هما اضافتان عارضتان ... ناس الى الصورة اقول ما
ذكره ليس بحق ولا واقع للزوال اما الاول فلما علمت ان اضافة
الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله
كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيتان
فيه فهما ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما
مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركيب ذات
الواحد الحقيقي اما على الآخرين فواضح واما على الشق الاول
فينقل الكلام الى صدورهما بان يقول انهما لا يصدران الا
بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية او
ان ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا و
ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتنقيح
مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه

تشنيعا

تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتغير لوازم الاول
في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون
الاول موصوفا بالصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان المعلول الاول غير مباين لذاته ومباينا لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل لقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون
القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون
بثبوت المعدومات وانما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المحال اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات و
التخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الفاعل
قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى بالصفات حقيقة
فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلولات
لذاته بل بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متاخرة
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن
لا يتصف بها ولا يكون هي كمالات لذاته تعالى وليس علوه الاول و
مجده كما ذكروا لعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء
مقارنا لكون علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات و

ذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته
تعم وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل
عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه
اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يتكمل بها
او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا
في انه يوجد له فاذا وصف فانه يفعل هذه الامور فانه يوصف
به لانه يصدر عنه هذه لانه حده وسمته واما من استدعاء
الكثرة في ذاته تعالى فيما وقعا الشيخ في عدة مواضع من كتبه
كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات
الاحدية مترتب سببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة
الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة
عنه تعالى لا ينثلم في وحدته وبساطته لكونها صادرة على
الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة
انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة الحقيقية
الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها
اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتب مما يجمع الكثرة في
واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله واجب الوجود
مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا
كثرة

كثرة فيه فهو ينال الكل بذاته من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته واما من استبعاد
كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته
له تعم حلول صورته في ذات الواجب تعم فهو عين محل الخلاف
فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الربانية بالصور المرتكزة في
ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان
صدور كل معه عنه انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن
صورة المعه الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل و
هو مستحيل بيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعم
انما عقلت فلا يخ اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة
عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكما انا قلنا عقلت لانها
عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو تطبيق جوابه ما
وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصور
المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تمايز بين العاقل
والمعقول لاحدهما على الاخر فهي من حيث هي موجودة
ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصور
الصادرة عنه تعم اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى
صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم لها فلا حاجة الى
اثبات علم آخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب

خارجية

المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور
في ذاته تعالى الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة
الاولى اذ هي علة استكمالية له تعالى لحصول صورة ثانية لا يقال الصور
وان كانت في ذاته كمالاته لانا نقول هي من حيث كونها في
ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لا يكون حصولها بالفعل بل
بالقوة ولا شك ان كونه في ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء
القوة انما يكون بوجود فيكون وجودها كمالاته ومزيل النقص
مكمل فالصور السوابق يكون مكملة وذاته مستكملة والمكمل اشرف
من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما نقض
به القائلين بارتسام الصور في ذاته اقول وفيه بحث من
وجهين اما اولا فلانتقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه تعالى
خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا فلان
الصور في ذاته لا يمنع ايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصور
من جهة المبدا وجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد
ولا قوة اصلا ولا لتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة
الى مبدائها الا على والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته
من معقول الى معقول اخر كما في العلوم النفسانية او يفيض
معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت
المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الهوية فلا يلزم
الانفعال

الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الحضري رفعا على انكيا
لبس المسلطين القائلين بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل
كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المتقدم اولا
فعلى الاول يرد ان العلم المتقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم
بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان التصور العلمي قبل الايجاد
العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدا اشياء
لا يعلمها وهذا قول مشنع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه
الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودا
عينية فلا بد لها من صور اخر للعلم بها والكلام في ذلك كالكلام في
اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات
محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا
محلا لها لكونه غير مغاير عنها قول بكونها جواهر كما في الممكنات والاخفاء
ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصورة ليس علما كما
ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم
المتقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لا يكون للذات علم هو
كمال ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول كلامه
منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف
الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء
الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقائلون به

طايفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها
وقيومتها مناط معقوليتها له او لا ترى ان الشيخ الرئيس وغيره
كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى
لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له تعالى صور
المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارجي عنه تعالى بلا امتياز
سابق غيره وارادة مقدمة منه تعالى انه قد سبق انه علمه تعالى
بتلك الصور القائمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم
اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره
عن الفاعل لعلم وارادة الى علم سابق تفصيلا به فلا ينافي قوله
وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا لعلمها الثالث ان قوله هذه
الصور اما جواهر واما اعراض الى آخره غير متوجه فانها جواهر
لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية ولا يستدعي
العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العيني اعراض
قائمة بذاته تعالى لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصوره
الرابع ان استدلاله على ان علم الباري تعالى بهذه الصور
علما كليا لكونه تابعا لفيضانها من تلك الصور غير صحيح لما سبق
مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة
لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان تفصيل تلك الصور ليست كمالا له
فنقول من ذي الذي انكر هذا فان الفلاسفة القائلين بالاتحاد في علمه تعالى

ينادون

ينادون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله في
انه يستتبع عقلا لذاته عقلا للاشياء الخارجية عن ذاته الخامس
ان قوله في تقدير انحصار العلم المتقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتي ليس لقادح فيما هو
اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للباري علما كماليا
هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدأ المعقولات
المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف
انكر احد من معتبري الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه
المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من
اقوال القادحين في مذهب المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا
من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه
وتعتقده في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول
الفساد والبطلان بوجوه اخرى غير ما ذكر لا دون ما الهمت به
وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما
ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او
لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث
اذ لا يتصور للواجب تعالى الا وجود واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي
الذي هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون الا حقائق خارجية
لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما

الصور

فرضناه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعد على العرض المذكور جواهر
جوهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه والكان الكل مما
يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل و
تامل فيه الثاني ايضا وجه الثاني يستدعي مقدمات اولها
ان العلم التام بشيء من الخارج الوجود لا يحصل الا بمجرد حضور
ذلك الشيء من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له
بل لا مثال له اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان
لها مثالا مطابقا لها في الخارج عبارة اخرى افراد الموجودات
الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا
مطابقا لها اذ لا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو
موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي
بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية
والخصائص وحدة الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير
الوجود في الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر
والعلية والمعلولية عند المحصلين من الشاهين ليس الا في اتحاد
الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها علة لماهية المعلول
كذلك اللهم الا في لوازم مما يوثر في المعلول من حيث وجوده
لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها
علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا في لوازم الماهية التي هي

امور

امور اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة
التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانه
ان العلم بماهية العلة التامة ~~مطلقا~~ مطلقا يوجب العلم بالمعلول
ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة ان من حيث موضوعها
لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجود
والحيثيات واللوازم والملزومات مما توجبه حتى يرد على
الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث
عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فايدة فيه بل
المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة
مستادية لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها
بحيث يكون اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها
داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض
علة تامة علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات
التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب
تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار آخر علة وموجبا
لمعلول خاص فمتى علم بعلم تام كونه علة تامة لذلك المعلول علم
وجه مادية اليه علم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في
نفسه الذي من توابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل
معلول من لوازم ماهية علته التامة كما هي علة تامة له فكذلك العلم به من

لوازم ماهية العلم بعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات
امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهية امور اعتبارية قلت
الماهية على ضربين ماهية هي غير اثبات ولا ماخوذة معها شيء
منها وماهيات هي نفس الاثبات او ماخوذة معها شيء منها
فلوازم الضرب الاول لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود
في لزومها بخلاف الضرب الآخر منها فانها لوازم الوجود
الخارجي الذي هو عين الماهية او معتبر معها او محتفة به اذا تمهدت
المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي
هو عين ذاته سببا لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو
يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بما
معلولاته على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحيث كونها موجودة
لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها
لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة
عنه كما علمت من طريقهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة
في الخارج ليست الا نفس حصولاتها الخارجية لا حصول
ماهياتها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او
نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا بحضورها انفسها و
لوجوده الذي به وجدت لا بحصول صوره مطابقة لها ذهنية
فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة او المادية على الوجه

الجزئي

الجزئي الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالاشياء بحصول صور
الكثرة من الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا
كان صدوره عن المبدء الاول تعالى مشروطا بسبق صورته اخرى
وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار
صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين لا يقال يعلم ذاته
تعالى من حيث ذاته علة لوجود العقل الاول ومن حيث علمه بذاته
علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى هذا انفسخت قاعدتهم
من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود
العقل الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على
الايجاد وما حرا هم في اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى
لكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره
فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبا لوجوده فيبطل
اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول
وعقله لذاته علة لعقله العقل الاول فلو كانت العلتان متغايرتين
يلزم التركيب في ذاته وان كانتا شيئا واحدا وحيثية واحدة
يلزم ان يكون وجود العقل الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا
او حيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار
توجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون
لها معلولان متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علة و

ان يتقدم قاعدتهم يلزم ان يكون الصورة الاولى علة لحصول الاولى من حصول صورة م

استقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما حققه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه تفطن هذا الاصل
الممتنع والقاعدة القوية كيف لم يتم اعماله في انكشاف جميع الاشياء
الكلية والجزئية عليه وجعل الصورة القائمة في الجواهر العقلية
مناطا لعلمه تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق اطراد
الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء
والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او
علومهم سواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها
والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب
عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار
العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا
في الارض اشارة الى النحو الاول فقال الله تعالى ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان
فيما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور
المتقدمة على الزمان والدهر وعلم يتغير وهو علمه
بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير
صحيح قلنا هذه الاشياء والكائنات في ذواتها وبقائها
الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى التوالي والشوامخ العقلية
ما هو اعلى وارفع منها في درجة او احدة في الحضور

اليه

اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب معتذرا بان
هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل
التغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك
مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة و
سطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما
ذكرنا في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى
وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد روي
رائي سخيف وتجاسر في حق المبدأ ولا على جل كبرياءه عن
ذلك وعلا علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه
الحق الذي لا ريب فيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب
عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ونعمر
ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق
الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية مبرا عن المناقشات
ومنزها عن المواخذات في اعلى طبقات القواعد للقوى
الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل من اهتدى
اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه وهو الشيخ الرئيس مع جلالة
قدره وفخامة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم

يعدل به ذكار كيف ذل عقله وضل قدمه حتى رضيت نفسه بتجويز
ارتسام الحق والحقايق في ذاته تعم وتسويغ كون مبدعاته واوايل
مقطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها
اقوى منها مع ان العلة والمقدم في الوجود يجب ان يكون في
باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا
من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ
الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم
في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما
ووجود المثل التي قال بها افلاطون الالهي والجاد العاقل
والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين
وثبوت المعدومات ثبوتا نسبيا الى خارج كما زعمه المعتزلة اولى الذهن
كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محي الدين
ابن العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على ما
نقل عنهم او في العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك
الطريقة اي اثبات علمه تعم على قاعدة الاشراق مبناها على
ان علمه تعم بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة
عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية
او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كانت
كما في المدبرات العلوية الفلكية بعقولها او بنفوسها او غير مستمرة

كما في القوى الحيوانية المنطقية والخيالية والحسية فعلمه تعم محض اضافة
اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة
وله الاشراق والتسلط المطلق فلا تحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره
واحد وعلمه راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غيره
هذه القاعدة ونورية نفس ذاته فان النور فياض لذاته بمعنى
ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه
حضورها لديه بلا اضافة انفعالية الى جميع الاشياء فظهر بهذا
تصحيح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق
مذهبه في علم الله تعم وبيانه على ما جرى بينه وبين امام المحققين
في الحكمة الملكوتية انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا في علمه
بذاته وعلمه بقواه والاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدأ والاشراق
الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية
الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها
لذاتها لا يزيد على ذاتها والالم يشير الى ذاتها بانا اذ كل صورة
زائدة عليها وان كانت قايمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا
وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة
ذهنية ولو تخصص بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية و
المطابقة لكثرة ثم ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها

انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة
في الذهن لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة
لبدن كلي ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص و
قواها الخاصة وهو ليس بصحيح فان ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس تستخدم المفكرة في تفصيل
الصور الجزئية وتركيبها حتى تنتزع الطبائع من الشخصيات و
تستنبط النتائج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية
سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
في نفسها وهو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر
نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يجحد آثارها فاذا لم يكن للوهم
الذي هو رئيس ساير القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه و
ادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجزئية فالمدرك
للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة
النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها
وتجردها ولكونها مؤثرة فيه بالتحريك والترتيب وكلما كانت
النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواه كان ادراكها
اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور صور الادراكية لها اقوى
ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها لادركته بمجرد
الاضافة الاشراقية القدسية من دون احتياجها الى قبول صورته

٧ عن تلك الجزئيات الناشئة

٧ من عالم الامر وارفق النابتة في كيانها سلطانها على البدن وقواه

والا

والا لانفعال عنها فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف ونحن
انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب
وغيرهما لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا
صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لحضور الآتنا لما احتجنا الى
صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن
ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها
الجزئي مختف عنها لكونها نور الذات قاهرا عليها فالوجود البحت
المتجرد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس
عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم
ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحل فيها ويتمثل لها
بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على حضور ذواتها
والعقول القادسية والذوات المجردة سواسية الحضور
لديه المشهود بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار
انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية
ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع
عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة

المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فان
اضافته تعم الكل ظاهر البصار وادراك وتعدد الاضافات لا يوجب
تكثرا في ذاته وكذا تجددها لا يوجب تغيرا في ذاته كما مر ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ
الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها وعظم سرافتها
في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور المعتبرة
للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه وبعد ان
قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على
نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر
فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل
فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم
اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري
الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد من حصول شيء لم يكن حاصلا
فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار
الى المطابقة الواجب حصولها في العلوم الصورية ولتقسيم العلم
في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هي في العلوم
التي هي غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من
التصورات والتصديقات في شيء والشأن وغيرهم لما لم

ما تيسر لهم

ما تيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يلتفتوا بهذه القاعدة
العظيمة ترى كالمبهوتين في علم الله فمنهم من نفاه فضل ضلالا
بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة
بذواتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ
الرئيس لما كان العلم بالغير عنده منحصرا بالصورة تراه في كتاب
الشفاء متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي
بها علم واجب الوجود لا يكون في ذاته لئلا تكثر ذاته الواحدة
وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة لا يقول فيكون في صقع
من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور الموجودات
وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم
تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما
تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان
اثبات الصور في ذات الله قول فاسد ومذهب باطل
ناقص حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاندته نفيه على
ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا
شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي يقول
بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن
يخالفها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء
فيها ثم يجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى

بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق
وانت قد عرفت من طريق صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة
النورية تعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات
الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون الاحتياج
الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت
ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق
الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان
يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور
الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية بطل
عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان
انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها
فيلزم انفعال العالي من السافل او عما فوقها بان يكون الصور
العارضية في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهي الى
ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الجوهر الحق تعالى
بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام
العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن
المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالقضاء
السابق عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول في بالنجوم و
الاتفاق قلت وقوعها على ذاته بسبب جودة الترتيب والنظام

الواقع

الواقع بين المفارقات العقلية وهياكلها النورية واسباب اللازمة
لها فان المعقول عنده كثرة وافرة غير محصورة في عدد
معدود على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاجسام
وهياكلها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب
النورية وهياكلها ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ
المقالة اصلح المسالك في كيفية علم الواجب الحق وبعد طريقة
طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي
يتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحدة من
الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي
عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض
ومقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بناء بناء بيت فتصور اولا
ولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم
اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون
العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو
معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في
الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها
وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه
نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين

الخارجي بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم
بالصورة هناك حصولا وبالعين هنا حضورا فكلاهما علم فعلي
والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن
المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه
فعله لا عن ذاته بل مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق
يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات عالمة
فالمبدا الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده
علمه لانه تعالى يوجد علمه فاوجده حتى تكرر التعقلات الموجبة
للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولا انه تعالى اوجده
فعلمه ليلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده
عاقلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدا الاعلى له
عين العلم به وكذلك حكم التوسط من الممكنات الى آخر الوجود
فعلمه تعالى بالاشياء حضوري ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا
لان اقتضاء الشيء للشيء الكائن مع شعوره بالشيء المقتضي فهو
ارادة والكائن بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي
والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل
ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي من نفس في ذات العالم
كاف في كونه ارادياً وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق
الذاتي كما لا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم سبق الزماني على ما يدعيه

المتكلمون

المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد
عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولين بانفسها لا
بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في هذه الاشياء
التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قهري
وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة
الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا يشير ما يوجد في كلام
بعضهم ان الشيء الحادث الزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي
ولا زماني يعني به ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الحضور
والغيبة فقد علم بما ذكرناه في طريقة الاشراق انها اسد
الاقوال المذكورة في علم الاول تعالى ولها قصور من جهة ان مناط
علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن
له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالما بالاشياء
بمجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى
طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة
بل لعمري انه من العجايب التي لم تر مثلها اعين الانام
ولم يسمع نظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما
آتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل مستحقه
فان الفيض عام والجود تام هذا فليرجع الى ما كنا بصدده
ومن اعتقد ان العلم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته كانه اشار

الى ما زعمه اكثر المتاخرين من ان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية
عين ذاته لان الاشياء لما كانت بامره صادرة عنه وهو
مبدا لها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة
البذر للشجرة فهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء
بالاجمال واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذاته
المعلول فكيف يكون مشتملا عليها محيطا بها حتى يكون العلم
باحدهما نفس العلم بالآخر العلم بالمعلول يترتب على العلم
بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر
الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة فمن اعتقد ان علمه تعالى
بالاشياء ينحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد ان
العلم بها حقيقة عينه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته
ليس علما بذواتها الا بوجه وهو ظاهر ولا بالعرض لان
كون احد الامرين المتخالفين علما بالآخر بالعرض انما يصح
اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية
كون العالم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب
والممكن مباينان في الذات والوجود فكيف يكون علم
ذاته بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد
لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته يجب الوجود
كاف في ان يكون نفس ذاته علما بمعلوله بالعرض قال العلم الاول

الثاني

الثاني في كتابه في السماوات الحسية فالاول يعقل ذاته و
الكائنات ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته
عقل بوجه الموجودات لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد
منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد
علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند الحكماء بالصور القائمة بذاته
كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس و
اتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت
بالف تخصيص لا يمتنع بذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية
كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا منشورتها
ان جزئية الشيء بنفس وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم
عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها ولا الكائنات
الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا ينكشف
ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذه الشهود في
غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى
وهو مبدا الكل وجودا عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا
وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره فمن قال ان
الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا
وان لم يلزم تكفيره كما زعمه بعضهم فانه ما نفى عنه تعالى العلم بامر من الامور

كما هو الواقع
المؤلف

مطلقا بل انما نعرفه بنوع من انحاء العلم لديه هو العلم الحضوري والمشاهدة
وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه
تعالى بالسميع والبصير والكائن من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله
بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير
كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت
من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة
للواجب تعالى بالامكان العام وان ما يمكن له تعالى بالامكان
العام يجب حصوله والا لكان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان
العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى
لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كليتها او جزئيتها على
ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ولانه
يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما لها لان
من يعلم العلة وجب ان يعلم عن العلة ما يلزم عنها لذاتها
والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما
بجميع الجزئيات ولما كان علمه بالاشياء منحصرا عندهم بالصور
الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من الوجود
ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها او لا هذا او لا اذا
والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة و
كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته

تعالى

تعالى كما اشار اليه بقوله لكونها لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها
تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة
ومن كونها معدومة صورة عقلية علمية وواحدة من الصور
لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد
كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا
عن غيره هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا
والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء
عند القائلين بالصور لغو عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات
الاشياء يكون الصحيح من القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني
وهو ان يكون علمه تعالى سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر
لا يعتريه تغير اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا يكون
علما كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على
وجه كلي قال الشيخ الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان
العلم التام بخصوصية العلة التامة يستلزم العلم بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزام
التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب
كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجاوا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب

فيكون الشيء الواحد معلوما موجودا وموجودا معلوما

العلوم النظرية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في
العلوم اليقينية اقول ما ذكره افتراء عليهم وقع عن جماعة من المتأخرين
كصاحب اجيار العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء
ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له
بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور
الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصص ينضم اليه وهو كان
بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص
يدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم
اطلاعه على ذلك المخصص واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم
بالمعلوم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا
غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان
جزئيا متغيرا زمانيا لم يكن العلم به كليا والواجب اذا كان
علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم
بالشخصيات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن شأنهم عن هذه
الامور الافتراءات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا
ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والانتهاب فلنقتصر
على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف الشخص واحواله الشخصية
ومكانه الشخصي من اسباب ولوازمه والمودية اليه الموجبة وهو يعرف
كل ذلك من ذاته او ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه

بالعلم

علمه مثقال ذرة فاما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم
نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما ينشأن من اختلاف نحوين
من الادراك لا من ادراك المخصص عدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس
يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان
مدركه هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة
على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات في حق غيره
كمال في حقه تعالى نقص تعالى عن صفات المادية من حيث مادتها كذلك
الاحساس والتخيل نقص في حقه يتعالى عنه الاحساس والتخيل لا لعلم
بشيء من المحسوسات والمادية فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعلى
ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم
بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون
احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء
فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه
يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم ان يكون محسوسا لذلك العالم
اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم بمحسوسية شيء اخر وان لم يكن محسوسا لذلك
فيثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن الا يكون
على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافات بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في
قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان
يكون قوتنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم والكفان راشيم هذا

على وجه

سخيفا كما بينا ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي
فاورد مثلا فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيئوية
الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كذا من
موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب
الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا من منطقة البروج لكونه ناقصا او زائدا
وقوعه في عقدة الرأس وهكذا الى جميع العوارض الكلية منها انه
في ساعة كذا وسنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه
المعلوم وقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من
تاريخ البحر او النيروجردي الذي مبداءه بعثة نبي على صفة كذا
وكذا او جلوس ملك على سرير بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على
الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئيته لان علمه
لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات معقولة ولو ثبوت كلية مجموع
الكليات المضمومة بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد
لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري
او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء
ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود
ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة والتخيل لانه علم
واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت

كوكب

قبله

قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان كونه محيطا بالزمان واجزائه
الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا
الوجه من العلم قد يحصل للبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم
يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية بعض
افراده المختص بامر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه عن الزمان
بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا لم يعرف
من تفهيم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية
وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم
العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة
فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو
الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي
مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في
كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في واجب الوجود مريد

للاشياء وجواد في هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته
للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض
الحكمة ودقائق المعرفة والصوبة مسلكه وابداع الفطرة ودقة
ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كاوساط
الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيها

دقايق الحكم وبدايع الفطرة ليس بارادته وكلمته بل بطباعها
ولاجلها نشأ القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كد
بمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه
من القول بترجح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح
وداع حكمي وكذا ما زعمه طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل
بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم
كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله
معللة بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته يكون كالانسان
مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث
للشيء على شيء مستخدم ومستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم
المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود فجميع هذه الظنون
الفاسدة انما نشأت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع
من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل
واقدس من القصد والطبيعة وعن همة زايدة في رتبة رفيعة
وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنته
لكفاك عن التورط في هذه المزالق مع التدبر اللايق والتامل
الصادق وما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد يكون شوقا
متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملايم تصورا ظنيا
تخيليا او علميا موجب لانبعاث القوة المنبعثة لحركة بعض الاعضاء

كالعضلات

كالعضلات الآلية والاعضاء الادوية المخلوقة بابر مبدع
الاشياء لاجل طاعة بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته
الاعلى لحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون
شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل
اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا
ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها
المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء
بذواتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان
الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا
يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق قالوا
تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون
علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين
ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهاجه
ابتهاج لجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة
عنه فالواجب تعالى مريد للاشياء لا لاجل ذواتها بل لاجل
انها صدرت عن ذاته فالداعي له في ايجاد الاشياء انما
هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته
للشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما
ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه

عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته
وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدأ لها
وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشية عن محبته
الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مريديته لها عند هذه
الطائفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولة مشاهدة عن مرضياتها عنده على نظام هو اتم النظامات
الممكنة خيرا وكمالا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الصور للمضيء
الاسخان للنار تعالى عز عن ذلك علوا كبيرا وعند رؤساء المشائين
القائلين بان علمه بنظام الخير المقتضي له صور زائدة على ذاته
يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته يفيضان
تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته و
علمه بذاته فعلا اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين
علمه بذاته وعلمه بذاته عين محبته لذاته المستلزم لمحبة ما سواه
كما عرفت فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لارادته ولنفس وجود
الاشياء الخارجية كما ان لنفس علمه بها فهي نفس رضاه لها واليه
ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ
الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير منافي لماهيته فالفيض
خير ان من ذات المبدأ المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهو
الارادة في حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون

هذا

خيرا

خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى
في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف مما يمكن
ان يوجد من شيء فان الفياض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي
الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض جوده الاشرف فالاشرف
كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم
ترى عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن
المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك
الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل على وجه لا يتغير بها نقص ولا قصور
في ذواتها ولا اعياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لاضواء القدس
مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للهيولانية فيها مدخل اشرفها
وافضلها وهي الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن
الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية ويشارك السابقين
الاولين من الملائكة المقربين في انها اعطيت افضل ما تجوهرت به
في اول امرها وبدو فطرتها كذلك اعظامها واشكالها والكيفيات
المرئية التي يخصها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسبة مع حفظ
نوعها ايضا فانها لم يمكن لها في اول الفطرة ان يعطى الشكل الذي
يتحرك اليه وهي اليسر عرض في الاجسام واخسه لان النسبة لهذا الاعراض
عن جوهر الشيء واخسها فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخص
الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غيره

لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلا لا جسما وكذا الجمع
بين الاوضاع لتضادها فلا محالة يحصل جزء فجزء الى ما شاء الله
تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة و نهاية
النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها
ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان
الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما نسب الى
ديمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن
ارادة ناقصة كارادتنا محوجة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما
زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها
بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل
ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر النظام
الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءته المبداء الاعلى
عن النقص والشين فهذا النظام الذي هو واقع يجب ان يكون
اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التي نستخرجها لنا
في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار و
كتاب اخوان الصفا طبق ما ذهب اليه طائفة من متالهي الحكماء
ومحققي الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان
العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل

هذا

هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تاما وكاملا او في مرتبة دونه
والجزئية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان لا يكون مندرجا مع
هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او لا يكون وكل من الشقين
ممتنع فتصور نظام آخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان
يكون جواهر والاعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه
اما العقول والنفوس الكلية وهيولات الافلاك والهيولى
المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة
من الجهات الفاعلية اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل
بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه
المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور
في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين
لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع
الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم كما هو جسم فنوعه مختلف
الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة
اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا
كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلانحصار منوعاتها
من الصور بما صدرت من المبادي بحسب جهاتها اللازمة اما
مطلقة او بقرب من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة
المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر

متقومة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلة والقابلة
لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول
على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خالع عما وجدت
وتحققت من الاجناس العوالي والانواع والانواع الاخيرة ولكن فيما
ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم الجمادات المركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات
المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع
الاعم في عالم التركيب شرائط النوع الاتقص بكمالها لم تدخله
فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم ما يوجد ان في مراتب الجماد
والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في الموليد جوهرا
وعقلا مستفادا هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في سمائه اذ
المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين
فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت
بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب
الماهية ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا
له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور في نظام
آخر متحدا ماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم
بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة
وهيولى قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستعدا

بالقبول

بقبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا
في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسمة فكية بحركة مستقيمة
وجهات الحركات محدودة بمحيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث
الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون
بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها لان ماهيتها مقتضية التجدد
والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد فاللواحق
طارية لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر
لا طرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة
للجهات فالعالم حينئذ واحد وفيه وحدة مع ما يتعلق به تاثيرا
وتاثرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا
بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع
والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان تدريجية
بعض اجزائه في حدود الفهم لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي
الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب
بلا جهة اخرى وحيثية آخرة ووحدة العلة توجب وحدة المعلول
ومنها ان تشخصه بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو رأي
اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه
لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشيوناته ومن انوار
عظمته وسطوة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات

المبدأ الاعلى وعلة بدوه بنى بعينها علة تامة وكل ما هو غاية اجل الاشياء
فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه
تعالى خيرات ولا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير
منافية لذات المبدأ تعالى فلانها معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط
ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علة بل يلائمه و
يوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر اختراعي او اتفاقي كما علمت
بل كله عزيزة فطري سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى السفل او
قسريا كحركته الى فوق او ارادي كفعل الحيوان من حيث هو حيوان
اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبدأ
واحد ومسبب فرد ينبعث عنه الاشياء وينشعب عنه الامور على ترتيب
علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات
المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية متلائمة منتظمة
بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب المؤدية اليها وكذا النبوات
الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلائق
مؤتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة
على خلقة الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عيب واصل وان كان
اختراعيا فبالقياس الى الكل طبيعي وان لم يكن طبيعيا على
الاطلاق ولو يتيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج
عن هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله تعالى وترتقي الى عالم الافلاك

ما فوقها

ما فوقها وما فوق ما فوقها الى ان يعرف المبدأ الاول حق معرفته
ثم ما يتلوه من الملائكة العلمية ثم ما يتلوها من الملائكة العمالة باذن
ربها ثم ما يباشره تحريكا وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم
حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات
التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرأيت
جميع الاشياء حسنا عندك ملائما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان
كما تعرفه الآن بالبرهان المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه
افادة لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على
تفصيل المنتبين ويمكن الاختصار على قول المعروف افادة
ما ينبغي لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذا افادة ما ينبغي
ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد
الحقيقي ليس الا المبدأ تعالى فان غيره تعالى انما يفعل الخير
لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الآخرة
او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا عن مذمة او استكمالا
للنفس وتشبها بالعالي او ازالة لحجة ما هو في معرض الزوال او
راحة عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك و
اما المبدأ الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما
يقبل كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال اما جوده فيقول
الواجب لذاته اما يفعل بقصد وشوق الى كمال او يفعل لانه

لنظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن
للغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة والاول
صح لما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول
كمال مطلوب له لزم ان يكون له حالة منتظرة هكذا والقسم الثاني
حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم للغرض وشوق
يعود اليه فهو الجواد لا لغرض لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره
وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجود غيره
اولى من عدمه لم يكن مقتضيا لفاعليته ومرجحا لفعله واذا كان كذلك فلو
دخل في تتميم كمال له لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان
الداعي له لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجود الخير وصالح
الخير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقائص
فالشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها
المتصورة في حقها فهي لقصور قابليتها ونقص استعداداتها
لا من تخلل لفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي اخر الامر
الى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني
في التعليقات الاول تام القدرة والعلم كامل في جميع افاعيله
لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات
المطبيعية انما هي تابعة للضرورات او لعجز المادة عن قبول النظام
التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب الوضع العام على معنيين

احد

احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها
عدميات محضة وهي عارضة بين الاول عدم ليس ذلك العدم بازاء
الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله له من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي و
كقصور كل تال من العقول الفاعلة عن وجود مقدمه وسائر قصور
النفس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير
الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية
ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية وظلمة ما
على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود
ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان
مختفيا تحت سطوح صبح الازل مستورا في ضوء كبرياء الاول والثاني
ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية
وغيرها ولا يتصور هذا في غير المادي فالابداعيات حيث
يكون وجود كل منها على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية
بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من
شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها
في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان
لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا
هو الامكان كما وقع في عبارتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع

الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود
كالبرد المفسد للثمار والحر المفضي لها والمطر المانع للقصار عن
تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها
الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل
المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة وشبابها
من الآلام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها
وجودية ولكن يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء
على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي
لا ذات له بل هو اما عدم الذات او عدم كمال الذات والبرهان
عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او
لغيره والاول باطل والا لما وجد ذات الشيء لا يقتضي لذاته عدمها
او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها
مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان
كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته
فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده
فليس شرا لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء
ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه
معدما لشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم
كماله لا نفس الامر الوجودي المعدوم بل هو في ذاته من الكمالات

النفسانية

النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه كان شرا بالقياس
الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها و
كسرها لكنها خيرا بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام
وكذا الاحراق كمال للنار وشر بالنسبة الى من لعقد به سلامة
فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث
انه وجود خير محض والعدم من حيث هو انه عدم شر محض و
~~العدم من حيث~~ فقد ظهرت كما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء
ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام
التجاوز تارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة لا يضاح
ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي
هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات من ذاتها فلا محالة لا يدله
من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا علة له اذ من المعلوم
انه ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة توجدها
سبب ولا القصور الممكن عن الواجب لذاته والا لتفاوت مراتب هذا
النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في
حدود ذاتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها
متشابها لكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو
من القسم الآخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع
كالجهل بالفلسفة للانسان مثلا فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه

التي يعتقدها ونفسه ما لا يكون من ذاتها
التقدير بل قد يكون لها ماهيات عدم

بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه
لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق
والاشتياق الذي له صلاح في ان يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشياء
على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى
الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او
مستوي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود له اصلا حتى
احتيج فيه الى منشاء ومبداء اخر سوى واجب الوجود بالذات
الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس
وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك
احدهما شر محض وترك الآخر شر غالب فيجب صدورهما عن
الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم
العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرءان من الشرور والفساد
اللاحقان من سنخ التضاد ومثال القسم الآخر عالم العناصر الموجب
على الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد بما له
والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وذلك
انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلق سر ما لا الوجود
وقصر رواء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفائس جمة
فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف
لو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال

والكر

والكر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن
حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد ويقبل العقل
المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال
والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال
هذه الوقايع والآفات للازمة في الطبايع من مصادمات وقعت
بين سكان عالم الظلمات دون التفات اليهم من الحماة
العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوط بسلسلة
من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام
الخير فان وجد نوع يفسد بعض اشخاص نوع آخر فانما يعده
شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الا لاجل
الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل و
لا اسعات له اليه خلقت هولاء للجنة ولا ابالي وهولاء للنار ولا ابالي
وليس ان الباري مشتغل الذات كما توهمه الاشعرية بايجاد القبايح
والمفاسد وتمكين الظلمة والمشركين في افعالهم وعقايدهم وابقاء
الدول الجايرة ونشر السياسات المذمومة واهمال الاطفال
عن حضانة مرضعاتهم باماتها واذلال العلماء ورفعة حال
الجهال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قايل وما ربك
بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضايه وقدره ولوازم مفاده
لحركاتهم كلية لاغراض علوية مقررة بغياتها وازمنتها في

عالم آخر كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شيء عنده بمقدار على ان جميع
انحاء الشر انما يوجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض
التي في حصره بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس
المطموسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة
لها الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان اصابة الشر في
هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع
محفوظة واما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت
ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعيا بالقياس اليه و
الطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تبين وتحقق بالبرهان الساطع
ان كل ما يقتضيه حكمة تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه
شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في القطر الاعلى وجميع
جهات اخرى لا يعلمها الا منشاؤها وموجدها فاذا تصور ذرة
الشر في بحر اشعة الخير لا يضرها بل يزيدها رونقا وجمالا وضياء و
كما لا كالنقطة السوداء على الصورة المليحة البيضاء يزيدها
حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه
عن تقصير الافعال وتصوير الامثال والاشكال وجل جنابه
عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض
الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان

يختار

يختار ايما شاء من الخيرات والشرور فلا يمتنع عليه شيء فهذه الابحاث
ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي تصوره ولا يمكن ان يكون ارادته
متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان
ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقائق الاشياء
وكيفية ارتباطها بالمبدا الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا
كثيرا من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة من
جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح من غيره ونفي اللزوم في شيء من
الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير
ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون
بارادته جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله تعالى واحباؤه و
خلص عباده مملوء بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم
مدة مديدة بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة في الآخرة والسلامة
في الآخرة واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا
بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول
لان السوال يلم عن صدورها غير وارد في صدور الاحراق من النار
لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هولاء
العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين
الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له عين مرتبة

من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت الا انهم عن كيفية وقوع
الشر في هذا العالم لاجل ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم
ولا يجوز من صدور الشر مما لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم
بادي النظر باذهب الثنوية لاجله الى اثبات مبدائين احدهما
مبدا الخيرات والآخر مبدا الشرور فقالوا لا ازالة هذه
الجهة ان الصادر عنه تعالى ليس الشر بل الصادر عنه تعالى
انما يتبرى بالكلية عن الشر واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق
ومنبع الهيولى التي منبعها الامكان فكلا القسمين من افراد
الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام
الشر غير موجود فلا يقتضي مبدا اصلا كما وقد تفاجر ارسطو
الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في
هذا العالم كالجهل والكفر امثالها بقضاء الله
الرضا به لان الرضا بما يريد الله واجب كما في الحديث القدسي
من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي
وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد
الرضا بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب
عنه على الوفق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضاء
بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء ومحصله
ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار الجهل

لا باعتبار

لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقها وايجادها
والرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله ليس لشيء لما علمت
ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه
ان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق في الجواب ان
يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت
فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها و
المنهي عنه هو الرضاء بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستحراز
واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذا ايضا اذا
لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا
الشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح
والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكلي فلا شر اصلا لان هذا
يب التميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر
افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير لغلبة عليهم
الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين
يستحقر بالقياس اليهما السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو
باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان
يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثر
هم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم
من الاشقياء والاشرار لا سيما في الآجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة

هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود اليقين
الذي يوجب فسقا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي
لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك حال اليقين
الاخير يقين فالبالغ في فضائل الفعل والخلق والكمال نادر كالشديد
النزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا
ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة عليه معظمة وقد
الحكماء حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان
في انقسامها الى البالغ في الحال والصحة ومتوسط وهو
الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين
فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله
لا ينال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه يدل على الحرا[illegible]
مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من
جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب
تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جايزا ان
يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشرور والآفة اصلا لكنا
نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في وجود كل وجود فقد اوجد
ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو اما ان يكون
ما لكان الشر حينئذ اعظم فان عدت وقلت لم فاوجد القسم الثاني

لا قصور

بلا قصور وآفة قلنا فان لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول
وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها بريئة
من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن
المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق
الثوب لا فيه الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا آخر لا يحرقه النار
او لا يكون النار نارا محرقة وان اشبعته عليك بعد هذه المباحث انه
لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصي
وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة
فينا فلماذا التعاقب من ابتلاء القدرة بارتكاب الخطيات واقتراف
الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي سمات
الحادثات ليتوتا عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما
[illegible] الثواب والعقاب بهيئات سافتها اليهم القدر والثواب
والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبل وثمراتها ولواحق
الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازات اظهار ما كتب علينا في
القدر وابراز ما اودع فينا وغرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه
سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطأ في
اعتقاده فانما ظلم نفسه لظلمة جوهره وسوء استعداده فكان
اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لاعتيادك بالمجادلات الكلامية والخطابات
الجمهورية تضطرب فتقول وترجع فتقول ان ما حاول الفلسفي ان يعمم للشرور

والقبايح الكايتين في الوجود مقدرة وبحسب الله عز وجل الى عباده
فقال ان ههنا فلما هو صلاح وخير بالنسبة الى النظام الكلي والامر
العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا
تعارضا فلا بد من تقديم صلاح وايهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا
اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر و
خير لاحقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من
وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وما جرهم
ورماهم بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم وهذا مما يستوجب
جداول ظنهم بربهم لان عناية كل شي مصروفة الى نفسه قبل كل
شي فاذا راى ربه يوثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لاجله
لاجله بايس من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يكون
ذلك الشي خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته لا لاجل
مصايبه وآفاته وجاء في المثل غشك خير من سمين عليك والوجه
الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى
صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز
المسكين فحاله ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد
نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله
فقد فرض العجز الى العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا فنقول في جوابك
بمثل ما قال الشاعر هون على بصري ما شق منظره فانما يقظات

العين

العين كالحلم فاصبر اينما اب اليك العار وفابت السكينة والوقار
فلست اول من زل في هذا المقام واستغفر من هذا الكلام ثم اسمع
ما تشفيك من غليلك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة
كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة
فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية
كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب في مجرى المرض والخروج عن الحالة
الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه بشهوة البطن التي هي غريبة
بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا بحدوث مرض والخوف عن المزاج
الاصيل الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب
يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا من
الطبيعة على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذواتها والفترة
بسبب عارض فيكون كلا من الحالين ملايما لها في وقت مخصوص لان
حالة الفطرة مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني
خلقت
عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة
الحنيفية التي يقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مسهم ايديهم
فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشيا منافية لهم مضادة لحومهم
الهي الا تنهى من الهيات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا
الى رسول مبلغ من الله يتلوا عليهم الآيات وليس لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم
من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات

والخيرات لتعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات
طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى فانها لكبيرة الا على
الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها
فان الدواء اذا تخلل لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم
والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدوا من ذواتهم
قبولا لعروضها لهم ورخصة في لحوقها بهم لم يكونا يعرضان لهم
ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور
اضافية منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقهم تلك الامور اجتمعت
فيها جهتان وهما الملايمة والمنافات اما كونها ملايمة فلان
ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضيها على ان يكون
منافية لهم فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضنا مقتضى لها بل امر
آخر اولا نظرت في المحموم الذي يفعل طبيعته في بدنه اذا زالت
رطوبته بسبب القاء حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض التي
يقتضي نبوته حافظة لاي شكل كان حتى صارت ممكنة
للشكل العرضي المنافي لمكروهيتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها
فعروض ذلك الشكل الارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه
فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي يلتذ متألما سعيد شقي
ملتذ ولكن لذته المه سعيد ولكن سعادته شقاوته وهذا عجيب
جدا ولكنا اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فمهما سمعت الله
عز وجل

عز وجل يذكر هؤلاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك
في ذلك ومهما سمعته عز وجل يثني عن خلقه كلهم بالحسن والبهاء
يذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الحيثية
الدقيقة التي بينها لك عليها ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العوارض
لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يلوم احدا الا ما تولاه عدلا
منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى ان تحت كل اسم
ترياقا وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق الله
كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود
ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي
فينادي مناد يا ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم و
امركم ان يعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا
يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى
قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا
وتمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يولون
في الآخرة ما تولوا في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق
فان كان لك شك في ذلك تامل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على
السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها

الانسان الآية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيا قهرا
وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه تولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا
محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس توليه الشي ما تولاه مطلقا عدلا
بل من حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه
ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون توليه ذلك السفيه اياه عدلا
ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا
التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شي لشي يعرضه من خارج حتى يرد
عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه
مناف لذاته فلذاته اقتضاه اول متعلق ببعض ذلك الامر المتولى له
فلذلك هو الذي اوجب ان سمينا ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء
الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء
بخلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي بذاته على
اي وجه كان لان الخير لكل شي ليس الا ما هو موثر عند ذاته بذاته وتقتضيه
ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي
واللسان الوجودي الفطري الذي تسال به الذات المطيعة السامعة
لقول كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امرا قهريا وقسريا لان
الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر
اذن وعطاء لانه مسبوق بسوال الوجود فكانه قال لربه بلسان
ماهيته ايذن لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال له كن اي

ادخل

ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على
نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السوال الذاتي عن الطين ان
يكون طيرا باذن الله فلولا سبق السوال الذاتي عن الطين ان
يكون لم يسم ذلك اذنا ومتى امر الخليل تبارك اسمه امر فسر ذكره
فذلك ايضا بضراعة عن المامور وهتد عاء فطرة من طبيعة ورحمة
الله ليذيقهم من مكنون لطف الجمال فالمر اليك قد اتصل بالسماء والارض
من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة
جمال القهر ما طربت به السماء طربا رقصتها فهي بعد ذلك في الرقص والنشاط
وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط
سر بال لذة القهر هو الذي عبدهما ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلب
افئدتهما حتى قالا قول الواثق ذي الجبتين اتينا طائعين فافهم فهم حق
تملي لا فهم شعر تعتري الفن الثالث في الملائكة بلسان الشرع وهي
العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق و
الراقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها
ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبايع ولما كانت
العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في
القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية
وان علم وجودها في المباحث الاخرى بعنوان المحمولية فان صاحب العلم
الطبيعي الباحث عن احوال اجرامها الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يتجه

الجلال

بباياته وتعليماته في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي
حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل
الهيولاني الى العقل بالفعل وكبحثه عنها به يصير الاجسام والاعراض
المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون
بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منهما
الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل
لتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته
وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود
في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار
يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في آخر فيجوز كونه مما اقيم
عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاته سواء كان
طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة
الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فيمكن
البراهين في اثباته في كثير من المواضع بمثل ما ذكره الحكيم في كتاب
البرهان وهو كقولنا كل جسم مولف وكل مولف فله مولف ويشتمل
هذا الفن على فصول اربعة **فصل في اثبات العقل** اي اقامة
البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه اي
الصادر عن المبدأ الاول انما هو الامر الواحد لانه اي المبدأ
الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات اصل اذ التركيب والتشريك

ينافي

ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدأ الاول بسيط ليس
فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه
الا امر واحد فالواجب تعالى لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء
واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته
تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض
جل هو عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء
واحدا بعد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير جهات الافاضة
والايجاد دون الاحادة والامداد بل لقصور الكثرة والجسمية عن
ممكن ان يكون اول من قرع باب الصنع والابداع وقرار فاتحة
كتاب الافاضة والجود على الماهيات والطبائع كما قال الشيخ الرئيس
في الحكمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان تكون عنه معا ولا في قوة
الجسم ان يظهر منه مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر من المبدأ
الاول اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا و
عدم تعرضه للجسم معلوم لانه كثيرا ما على طريقة المشائين فظاهر واما على
طريقة غيرهم فلتركب النوامية المحصلة من الجواهر الذي هو الجسمية والنبات
التي يتحصل بها نوعا او شخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد للاحاجة
ان يكون هيولى لعدم تقومها في نفسها لانها لا تقوم بالفعل بدون
الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة عليها
بالذات لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء

ض الكلمة

ليكون علة لما بعدها واول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها
بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جايز ان يكون ذلك الصادر
الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى
لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول
اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة لمقيمها الواحد من الصور
في صدر الكتاب ولا جايز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة
وجوده قبل وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر
شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قايمة به ليكون هي الاولى
الصوادر ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان
فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده
فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم
كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل
الاجسام قال الشارح الجديد لا نسلم ان الواجب واحد من جميع الوجوه
بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات
شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزوا تعدد آثار العقول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نسلم ان النفس لا يوثر الا بالة جسمانية
بل قد يوثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر
من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا يغني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني

عن المادة

عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا
يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس و
يكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا
فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب او علية تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور
اذ صدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق بوجود
طرفيها ما حد الانحاء ذهنا او خارجا كما يتحقق في مقامه وهذه المساوقة
بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث
ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه
المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعي الربط
الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي
بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت
المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم فحيث ما لم يكن الا ذات احدية
لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب
عما ذكره ثانيا فان النفس من حيث كونها نفسا لا يخلو من نفس و
قوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها
وافعالها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية
فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من
جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن ان يبقى لها ما يفتقر جوهرها
ويخرجها عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها اذ

طبيعي

عن الواحد تعالى لا تتحقق مع ما
الا بعد الاستعداد التي لم يحصل لها
مسلوبة م

لايكون
السنوح واللحوق من خواص الماديات وفي عالم الملكوت الصرف
تجردا فتة او ضعف او كلال فكل ما انحط في سلك الملكوتيين لا يحيط
عن تلك المرتبة ونفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية
الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدرة
العظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة
والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما
بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يوثرون فيه
ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالا كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم و
الخيال والشبح والمثال التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام
متساوي النسبة في التاثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة و
الازمنة ولا يحتبس نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص
دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور
ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب
لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة للعقول
بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة
الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون
جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه
والمركب نفسا وتوقف الكل في الفعل على الالة الجرمية لا يستلزم
توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي

وجوده

وجوده المطلق اثباته على وجه السبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر
فاعل بدون الالة سواء كان جزءا للامر آخر او لم يكن وسواء
فعل بالة ايضا او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان
مسئلة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض
الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم قد قررتم ان الوسائط ليست
موثرة لما تحتها بل شرطا لوجودها فيجوز ان يكون النفس شرطا
لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس و
كان احدهما سببا وشرطا لوجود الآخر فلا بد وان يكون الاقوى
والاشرف مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعية
بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح
للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان
يكون امرا واحدا بالفعل مستقلا في الوجود والتاثير وغير الجوهر
العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة
من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب الماهية من العرض
وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التاثير من النفس لكونها
جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة
متباينة الذات عن صدورها عن المبدء الاعلى فرادى و
ازواجا وعن دخولها في دين الوجود افواجا لقصورها ونقصها
من استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العرض الواجب

التاخر عن الكل فتعين ان يكون الصادر الاول عقلا و
هو المطلوب ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي
ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نسلم وحدة
الباري ولو سلم فلا نسلم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم
فلا نسلم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع
تقدم احدهما عن الآخر فانا لا نسلم امتناع علية الهيولى للصورة
~~ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما عن الآخر فانا لا نسلم امتناع~~
علية الهيولى وتوقف الصورة في فعليتها عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع
كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور واسطة في ايجاد الواجب
ولا يكون موجدة ولا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول
هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالانوار الساطعة لا يدنيه ظلمات
الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل و
المعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات

فصل في اثبات العقول وبرهانه بعد ما تبين بضاعة

المحسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات ~~[illegible]~~
الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب
تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام عن
اجرامها وهي منقسمة الى كلية يعلم من كل منها واحدة من الحركات
المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة

او مركبة

او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها كما ينحل حركاتها الى
حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها
ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها
المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج
والسبعة الباقية للسيارات السبعة على الرصد المشهور المتفق عليه الجمهور
لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها لبعض و
تفاوت اختلاف المنظر في بعضها من بعض وحسن الترتيب
الدالة على كون الشمس كشمس القلادة الواقعة بين ما يقع له
الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له المقارنة
والتدليس واما عند المتاخرين فلانهم زادوا فلكا غير مركوز تحرك
الجميع بالحركة اليومية طاعة لله وملكوته وجعلوه محيطا بالكل ليكون
عدم الافلاك ~~[illegible]~~ الكلية عندهم تسعة وافكان الفلك الكلي
لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى الافلاك متعددة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة و
بطوءا وقربا وبعدا من الارض ان الموثر في الافلاك اما ان يكون
عقلا واحدا وفلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا متكثرة
بان يكون بعضها موثرا في بعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى
ان يكون الموثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المصنف
لم يذكره ايضا كون الموثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما

ان يكون مع العقل الاول فيلزم صدور الكثير عنه اولا وان
كان بتوسط فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من
تاثيره بنفسه او بجرمه كما سيطلع عليه لا جايز ان يكون المؤثر في
الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى
الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي او علة على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون
المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في
سلسلة الممكنات البعد في المرتبة من المبدا الاعلى وهو مصادرة
على المطلوب وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى
الواجب تعالى البعد عن كونه مكانيا وقال بعض آخر لكونه اقرب الى عالم الكون
والفساد الموجب للشر والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع لانا لا
نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد هو المؤثر في التفاوت
بحسب التخلص عن الشرور والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا
فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع
المتضادة المتفاسدة واصعر فيه منع ظاهر اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار
المساحي الناشي من ثخانته اعظم من الحاوي والكان قطره اطول
ايضا من السافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من العالي
كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية

مما فوقها

مما فوقها والكان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ
والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن الكاني بين الحاوي والسافل يكفي
لنا في هذا المطلوب اي نفي علية المحوي الحاوي لان العلة يجب
ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شيا
من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاخس
استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة
والنفس اما الاول فلما مر من ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشي ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم
اولية بعضها بالعلية والمعلولية دون بعض آخر بالذات والالزم
تقدم الشي على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني
سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون
الا لمادية علاقة وصفية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك
تسخين النار لا يكون الا للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة
الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يعقل
الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر
الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته
عن اعتراضات بعض تلامذته ولم يكن تراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة
في ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد لا هو

سخرا اصلا لنسبة وضعه حتى يوثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام
في نفي علية الجسم لكنهم ارادوا ان يثبتوا نفي علية الاجسام التي
يحيط بعضها ببعض بطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فباستلزامها
لامكان الخلاء واما علية المحوي للحاوي فباستلزامها كما لم
يذهب اليه الوهم من كون الشيء علة لما هو اشرف واقوى واعظم
وبما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي ومن
تبعه من نسبة كلام الحكماء الى الخطابة قلنا منهم بان مجرد التلفظ
بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول منطقي
الشقاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم
بانه خاطب وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون
هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة قلنا ليس
كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة
فقط بل عللوا به عدم ذهاب الوهم اليه كيف وهو قد اثبتوا ان مجرد
الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلوا
عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء
كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم ذا
وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود العلة
فان اعتبر المع مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لا

الوجوب

وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول او وجوده متاخران عن وجوب

305

الوجوب لانه حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان
يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده
لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده
اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه هف لانا
قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا
كان الخلاء لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعيات و
ذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان
اعتبار احدهما يوجب الآخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما
لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي و
الشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية
من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في
الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك
احدهما عن الآخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود
المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا محال فان قيل ان
يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو معية ذاتية
وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي
في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا يقتضي
العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويحكم
بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل

وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان
مجرد ماهية المعقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط
بل بحسب الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا
يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده ولا بعدمه
الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او
عدما يصير واجبا وممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين
المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته
بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده
واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء لا به
لا من حيث ذاته بخلاف الممكن لذاته فان تحقق
وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل يؤكده وكذلك حكم
بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء
داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء
ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في
هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من
المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا
فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي
هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نسلم
التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا فرضنا عدم الحاوي والمحوي
معا فاحد المتلازمين ~~عما يقتضيه ذاته~~ اعني عدم المحوي متحقق مع عدم

انتفاء

انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود 306
الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات
التلازم بينهما مطلقا فانه ليس بشيء اذ التخصيص في القواعد
العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل
لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان
المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه محدد
بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم
المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا امكان له هذا عند القائلين بكون
المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القائل بالبعد المجرد فلا بد
من اعتبار البعد من الملاء والخلاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء
يوجب اعتبار الحاوي او البعد المحدد في التلازمين فكذا يعتبر احدهما
في التلازم بين نقيضيهما يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين
مفقودان في فرض عدم الحاوي والمحوي معا فتم ذلك واحسن اعمالك
في جواب من قال ان نفي الخلاء الذي هو امكان الملاء اما بعدم
او بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملاء
فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا
القائل ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبر في استلزام نفي الخلاء
كونه محويا مجردا عن الحاوي خرق للاعتبار المذكور او جمع بين
المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقع من بعض الشراح

بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود الخلاء وان
استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم
وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
ليس بمتحقق لا بين الوجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل
الحاوي مع قطع النظر عن خصوصية كونه هذا المحوي المعين وكذا
بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوي
اي جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي اولا كما مر
لكن مع فرض كون الحاوي علة بكون جميع ما فرض محويا مشتركا
مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به فحينئذ
يكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم
داخل الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود المحوي المعين
وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي المعين
فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم
وصورته ولغة المتوقفتان في تاثيرهما عليه ولا العرض المتوقف
في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو
المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل
بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله الكائن لغة فلكيا لزم منه
بالزم من كون المؤثر لغة والكائن عقلا واحدا فلا يوجد
فيه اعراض كثيرة تفي بصدور هذه الاجسام الكثيرة المختلفة

الذات

الذات والصور المتكافية في الوجود كما علمت والا لادى ذلك الى
صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية والكائن عقولا
متكثرة فيلزم المحذور وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول
لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المص وجماعة من اتباع المعلم
الاول محل للاعراض كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة
تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور
مرتبة الامور مترتبة مترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت معلولاته
واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى و
لو كانت المعلومات التي هي صور واقعة لا على نحو وقوعها في
صقع الربوبية لما علمها الباري على ما هي عليها فيلزم جهل الاول
بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المصنف امتناع كون بعض
السمويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل
القائم على عدم علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم وهو
جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدم على علة وجود المحوي بقوله رعاية الحاوي
وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع
لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما
سياتي مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم
العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان
يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا

تقرير المعارضة وشار الى جوابها بقوله لان السبب للشيء متقدم على
ذلك الشيء بالعلية ومع المتقدم بالعلية لا يجب ان يكون متقدما
بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما والا لزم كون شيء واحد
شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال
لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا اليه ومستغنيا عنه في حالة
واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتاخر معية
ذاتية يجب ان يكون متاخرا بالعلية لانه مع ايضا و
المعلول يجب تاخره عن علته وقد مر هذا الفرق في اوايل الكتاب
هداية لازالة ما يتوهم من ان كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتبار
ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فيجوز امكانه يكون ممكنا فالخلاء
ليس بممتنع والاشارة الى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد
منهما ممكن لذاته فيجوز ان يتعدما بالنظر الى نفسهما كما هو شان
الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فان جواز انتفاء
كل منهما انما مع وجود الآخر او مع عدمه او مع قطع النظر عن وجود
وعدمه والشق الاول غير لازم اذ الاشياء التي ليست بينهما
علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة
وجود الآخر والشق الثاني وان كان جوازه لازما باعتبار ان
الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على
الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لان الخلاء الممتنع هو البعد المفطور

انتفاء

انتفاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان
فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في
استلزام الخلاء والملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب
جواز الخلاء لان الخلاء يتحقق بتجويز احد قسميه والعام لا يستلزم الخاص
لامكان تحققه في ضمن الخاص الآخر فلئن قيل كل واحد من عدم
الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا مانع بينهما فيجوز اجتماعهما
فيلزم منه امكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع
الآخر لان المنافاة بينهما ثابتة لان الحاوي لاستلزامه العقل
الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم
اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز
اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين
واقول فيه نظر لان علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي
غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابت بل الاولى ان يقال
تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي انما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي
واذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال
مشيرا الى ذلك لان الخلاء لا يلزم من ذلك وانما يلزم من وجود الحاوي وعدم
المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من ان الاشياء المتكافئة في الوجود
ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر ليلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود
الحاوي امكان الخلاء والله اعلم **فصل في ازلية العقول وابديتها**

واعلم ان هذه المسئلة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور
عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير
منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر
عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء
كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين
كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن
حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القايلون
بصفات زايدة على ذات الباري من هذا القبيل قال محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة
على ثلثة ادوار في هذه المسئلة فجماعة من الاوايل الذين هم اساطين
من الملطية وساموا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم
مباديها وبسايطها ومركباتها كما صرح به جماعة من المسلمين وطايفة
من الاثنية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل
والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والحركات
فان المبادي فوق الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية
ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات
والحروف ومذهب ارسطو من تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى
اقول لتحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا

بعلة

* فقد تحقق فيها صدوث زماني كحدوث الحركات التي هي الدهر والزمان م

بعلة وللازمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى يختص بذات
الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان
وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف
شيء مما ارتفع من الزمان والتغير به كجملة المفارقات عن المادة
في الذوات والافعال وما هو مبدع الكل المقدس صاحب
البقاء عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا
مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات الغير
القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية
التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف
وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او
ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد به
ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة فهذا المعنى متحقق في
المبادي العقلية والهيولات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها
دون الحركات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة
او المفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد الا ان بعض
الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين
العقلية والايات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين
ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور
فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال ~~ره~~ احدها ان واجب الوجود

* وارد هذا وللقدارة بالفارسية بالفارسية م

مستجمع لجملة ما لابد منه في تاثيره في معلوله والا لكان لحاله منتظرة
هف كما مر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه في تاثير
بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون
هي اي العقول لمقارنتها الحادث المادي مادية هف ويلزم من
هذا ان يكون واحد من العقول مستلزما لجملة ما لابد منه في تاثيره
لعقل آخر قال له ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود
علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اي العقول
امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزم انتفاء المعلول انتفاء
علته التامة والالزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال
فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف بل لغير
شيء منها يودي الى تغير في الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون
في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية وقدر هم على استحالتها في حقه
تعالى يلزم ان يكون له محرك ومغير الى الاشارة لان حدوث
الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون آله العالم جسما
هذا مما لزم على القايل بكون الباري تعالى ذا ارادة متجددة
سوا صرح بجسميته او لا تعالى عما يقول الظالمون والملحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني

المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع
نفوسها وصورها قد مر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس

عن

عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول
هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات
التي لا يحصل الا في المواد والاجساد والافلاك معلولات للعقول
لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان
استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء الوحدة لم يتهيأ نوبة الوجود
الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة
في امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مبادئها العقلية وعللها
المتوسطة بينها وبين بارئها كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة
لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد
ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية على
يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي
ما هو المشهور من ان استمرار سلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم
والمعقول الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار
صدوره عن الواجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار
ان له اي للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود بعلتها
وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين لماهيته بالقياس الى
ماهيته وعلته فيلزم وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق والامكان
الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو
وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدأ للعقل الثاني

وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته
مبدأ للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول والاخس
للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير
عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدأ للفلك للعقل الثاني
وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا له لوجوده ولامكان
وجوده مبدأ للفلك بجرمه ونفسه هذا الفلك بالاخس للاخس
وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة
والوجود يناسب نفس هذا الفلك المحركة له بالتشوق الى
ذلك العقل واعلم ان اعتبار شيء في العقول المفارقة سواء
كان وجودا او ماهية او امكانا او وجوبا بعين اعتبار تعلقها
لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان
شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى الوجود او
باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان
ذات العقل ووجوده اذا اعتبر اثنين فاعتبروا الفلك ذا
جزئين في الخارج جرم كسري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار
هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس
والعقل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها اعتبار
تفصيل ما ذكره من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكائن

الصوري

اذا اعتبر امكانه شيئا واحدا اعتبر مادة الفلك وصورته شيئا واحدا

الصوري بازاء الامر الصوري والكائن المادي بازاء الامكان
الاستعدادي وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل
بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج
شيء من المجمل داخل في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة
تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية
او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فما هذا مبدأ في
كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم فانهم خبطوا في الكلام
وخلطوا القول في موضع لا يليق فيه المحمية فتارة اعتبروا في العقل
جنبين وجوبه وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك وتارة
منهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك
اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير و
امكانه لذاته وانما يصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار
وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه
نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه
فزادوا علة بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلة
علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاخارات في الايجاد لم
يقع في كتبهم التي رايناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب اخر
وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المعلول الاول
ان كان متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد

الحق والكان احديا صرفا فلم يجز صدور الفلك بمادته وصورته
ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول
~~الكان متقوما~~ يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه
اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير
الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
لا يصح ولا مناقشة بينهما اقول هذا الكلام غير جاسم فان غرض
المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات
او امرا واحدا ثابتا بل انه الكان كثيرا فكيف صدر عن الاول والكان الصادر
واحدا صرفا فكيف صار مبدأ الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر
عندهم شيء احدي لكن معه امور لازمة لا تجعل جاعل فان الصادر
عندهم عن المبدأ هو الوجود والماهية والامكان وغيرها من الامور
التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير ولهذا يعتبر في مرتبة الصادر
الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له الذي
الواقعة بالعرض يصير سببا للامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده
هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح به
الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة
في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ذلك

الواحد

الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا
واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ومشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع
هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول
والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان
صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال
فقال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد
ب اولى مرتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون
في ثانية المرتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء اخر فصار في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج
وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج ومعا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب د ج
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي
عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا المرتب
في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا

مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عدد ثانى مرتبة واحدة عن مبدا واحد هذا ما فى شرح الاشارات
واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره فى حكمة الاشراق
فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافية من وجوده وليس
لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض
الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد
ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس والكوكب بعضها اشد نورية
واسفل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما
وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان و
الاسد حيث لا يوجد نوع من بسايطها ومركباتها يكون له
التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولا انقلاب
بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفيا[illegible] من الكائنات لها ان
عللا من خارج متكافية غير مرتبة وبين ان كرة الثوابت
مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثرة بحيث لا يمكن
للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من
علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات
العقل الثانى غير وافية لصدورها فظهر ان هذه الاشياء
لا يتخيل الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا آخر
ابين واجود من طريقة المشائين بترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة

عن الواحد

عن الواحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من
ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثانى ثالث
وهكذا رابع وخامس وهكذا فى النزول الى ان يحصل فى هذه
السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه
وبين النور الاول الواجبى اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة
وتوابعها فمتى تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور
من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته فى المرتبة وكل
يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر
الثانى يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة
ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتا صاحبه و
ما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع
ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتا الثانى ومرة
من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا ايضا عف
الانوار العقلية الفايضة الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة
به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان و
على من كان نور جوهر عقلى فهذا احد الوجوه التى يتكثر الجواهر
النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا بينها
وبين بعضها حجاب لمغايرته من خواص الابعاد وشواغل الاجرام
فيكون كل واحد منها شاهد نور الانوار والانوار العقلية الصادرة

المشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ولو ئيدة ان لعينك
مشاهدة ولامحة وشروق شعاع وهما متغايران فحينئذ اذا تضاعفت
الانوار السايحة الفايضة هكذا فيكون مشاهدة كل عال واشراق نوره
على سافل من غير واسطة او بواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من
هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات
فيتضاعف الانوار الفايضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب
الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل هذه الاشراقات
التي هي مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة
اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون حينئذ شعور لكل واحد منها
وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات
نور مجرد عقلا بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة
على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت بتمايز العلل كالكواكب والبروج
الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات
ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار
احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهو مترتبة في النزول العلي
وهي القواهر الاصول الاعلى ثم يحصل من هذه الاصول بسبب
تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة الفقر
من الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة
جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات

بعض

بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول
لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو
ويحصل من بعض الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة
النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت المتناسبة باعتبار
مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر
والمناسبات المحبية التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين
الاشعة البوتي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسط يحصل منها
الانوار القاهرة ارباب الانواع النوعية الفلكية وطلسمات البسايط
والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فمبدأ كل من
هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القايم
النوري ثم ذكر الشيخ ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود
هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع
ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان
غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع باطل لما سنذكره فلا بد ان
يكون لنوعها اي ربها قايما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه
طريقة في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشاؤن ايضا وان
اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان التحقيق في اصولهم يعطي
ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية
كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات

* الحفظ منه كانت غير كرة الافلاك وانتقاش الكرات بنفوس كانت وما
عقول لصور الانواع م

الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها
الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية
ايضا محركا حيا ولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات
الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن لقصورهم في كلامهم
من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا
بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية
بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية
دون الكواكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بضاعة
البسيط من الافلاك الخمسين او اكثر قال صاحب الشفاء فقد علمت
ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة
على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعدد المبدأ
الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيزة انما
في حركة كرية كل كوكب منها قوة يفيض من الكوكب لم يبعد ان
يكون المفارقات بعدد الكواكب وكان عندها عشرة بعد الاول
اولها العقل المحرك الذي للكرة الجرم للاقصى ثم الذي للكرة الثوابت
ثم الذي للكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على النفس
وهو عقل لعالم الارض وتسميه نحن بعقل الفعال وان لم يكن
كذلك بل كان كل كرة محركة لها حكم في حركة نفسها ولكل
كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول

قريبا

قريبا من خمسين فما فوقها وآخرها العقل الفعال وقد علمت من
كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها اقول لا يخفى
ان القول الاول لا يخلو من فساد لانك قد علمت ايضا ان
الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الا
بالزمان والاعداد وان تاثير قواها ليس الا بمشاركة الوضع
فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم اخر خصوصا
في الابداعيات التي صورتها لنفسها على اصولهم مع ان الصورة
النوعية لجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا تتصور
بصورة بعد اخرى ومفسدة امكان الخلاء عايدة اليهم فلا
بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور و
لا يبعد ان يكون سبب الشهرة احد الامرين احدهما انه لما
كان عدد العقول الزم عندهم من عدد الافلاك وعددها
بحسب ما وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير
كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم
بنظر اوفق في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطوء
والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها و
اختلافها ايضا في مبدأ عوداتها الطولية والعرضية والقربية
والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا حكموا بزيادة
العقول الضبه على ما حكموا به اولا بعد ما استمرت الشهرة

٧ الى الطبيعة والقوة
الصورة الى الوضع
الى الطبيعة

بعشرة عددها كما استمرت بتسعة عدد الافلاك وثانيهما ان
لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول يسيد ما هو مفيضها
واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها
محيط بها واسم العدد باعتبار السماويات من العقول والكليات
من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثالث
انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الاولى الفلك الاقصى الثالث
انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب
بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان
الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات
العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولان العقل الواحد يكون
علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة
بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل
غير كافية لصدور الانواع المتناهية الصور المحفوظة الطبائع
في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل
كما علمت لا يوجب الا اختلاف انحاء الحصولات والتشخصات
لنوع واحد دون اختلاف الحقائق ومبادي الفصول والاظهر
الاوائل من الحكماء رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام
في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم
التفاصيل فلا جرم لانهم هم المفتون والمنتهي لعلم او المبعوث

لتربية

لتربية متعذر رعاية التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن يأتي بعدهم سبيلا وسهلوا
الباب عليهم بذكر النموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
فيتيسر لفهم الانموذج على الاذكياء تفصيل هذا الباب بحسب طاقة
البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقائق الامور وما استحق بعد
هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من
ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان
يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحدا وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا و
عرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية
الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا
اضافيا لكن تعلقها امر حقيقي والاليق بحال من اعتادت
نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء الكلامية
ملكة لها ان لا يتورع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة
خالية عن اقاويل المتدعين يجب الرياضة في امور الدنيا
ليتحفظ غرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان
واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل
عقل وفلك وذلك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل

التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ الفياض
لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتأثير والايجاد والا
بالتحريك ثم التصرف كما هو شأن النفوس وهو العقل الفعال
لعدم تناهي تأثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه
باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص والعام له ولغيره الهيولى
المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصور النوعية المختلفة
وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة
ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة لها
من جهة اشتراك كلها في الحركة الدورية لاشتراك
العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف
الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتخرج صور العناصر
غير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر والكثرة
للمعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد قبض النوع
نوع من دون جهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل
لا يوجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط
استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان
يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل
واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصور
من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا

تبادر

تبادر تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات الكوكبية
والارضية بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات
فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات
هيولى العناصر فههنا حركة حادثة يقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث
استعداد في الهيولى مستدع لقبضان صورة حادثة من العقل الفعال
على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا
صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث
والاول اولى لان الحركات المحدثة الجزئية بل سائر الحوادث اما
ان توجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول
والا لزم دوام الحوادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل
حادث زماني حادث آخر وهذه الحوادث اما ان توجد على
نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى
الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لها ترتب
في الوجود لاحتياج كل منها الى الآخر السابق عليه وهو محال فقبل
كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب
واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما هو ان العلة
التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث
وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة
يكون معها في الوجود والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة فنقل

الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية
موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا يترتب حادث في سلسلة علله
الى قديم ولا يزال قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فاراد
التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان الغاية الاولية لما اقتضت حدوث
الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجدد النسب
متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلة القديمة ومن حيث حدوثها
استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو
المشهور عندهم امر وجداني مستمر هو التوسط بين المبدا والمنتهى
المفروضين او المحققين وهو شخص واحد يلزمه اختلاف النسب
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دائم باعتبار ذاته
حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات
الثابتة استندت الى المبدا الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة
استندت اليها الحوادث فنسب الثبات بالثبات والحدوث
بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير
واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة
الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما
ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجع
لكل واحدة من النسب هو السابقة عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة

الوحدانية

الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة
وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب
كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا
في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون
مجتمعة مع المعلول في الوجود اي وجود كان وتلك الحركة التوسطية
باعتبار نسبها امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار
لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلية التامة
او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه ابن بهيج
به ناقلا عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالة السماء
بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها في نفس الامر
بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل
السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصاله
فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية
نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه
مع الكفارة لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الوجود مقصورا
على التوسط منها الذي هو امر وجداني كيف جعل اجزاءها جواهر
موجودة متاصلة الوجود والاشياء بطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث
الحركة واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل
الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شيء متجدد كالحركة

الاوان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اى احوال كانت لاتقة
بذلك المبدا فالكان المبدا طبيعة فلتجدد قرب او بعد من النهاية
المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون من ارادة متجددة جزئية
فان الارادة الكلية لنسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة
فلا يتعين لبعض منها بالوقوع دون آخر فلذلك صرحوا بان
مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة متخيلة منطبعة
فسبب الحركة الارادية يكون لامحالة التخيلات الجزئية المنبعثة عنها
الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فحينئذ لقول
لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التى هى الموجبة للحركة الاستعدادية
فى هيولى العناصر على وجه الاعداد النفسانية صادرة عن النفس
السماوية لاجل اشراقات عقلية وابتهاجات علوية متوارد
عليها من مبدائها العقلى ومعشوقها القدسى يوجب انبعاثات
للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث
اشراق ونيل روح من مبدائها ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح
منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة
من الاشراقات والتشوقات وسلسلة من الاشواق والارادات
على وجه الاستمرار والاتصال ففى كل سلسلة شئ كالتوسط وهو امر
ثابت وجدى مستمر وشئ كالقطع وهو امر متصل متجدد ففى الاشراقات
اشراق كلى بامر عقلى ثابت وفى الاشواق والارادات اشواق كلية

مبدا

مبدا لها نفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية واشواق
جزئية مبدا لها قوة منطبعة شوقية موجبة لارادة جزئية لحركات
جزئية فحينئذ المبدا القريب للحركة الارادية الفلكية وليعرض انها
اثنان احديهما فى الكيف والاخرى فى الوضع قوة ذات جهتين جهة
ثابت باعتبار ذاتها لانها امر جوهرى متجعل الذات وجهة
تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لولم يكن انضمام مثل هذا
الامر اليه لم يتم مبدائيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين
اليه يصير مبدا لجزء من اجزاء السلسلة الاولى على الاخرى وبانضمام هذا الجزء
اليه يصير مبدا لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال
من غير دور واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها
عن بعض فى الوجود لانها متصلة واحدة ولكن فى التعبير يقع بحيث
يوهم انها متفاصلة لقصور العبارة عن بيان كون المبدا باعتبار
انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد
كل منهما بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت فى الحركة
الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن حادث
ومنشاء ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوبة للهيولى
توقعها فى اواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال
وحاجته الى الاستكمال آنا فآنا اقول وقد علمت طريقتنا من القول
بتناهى الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع الممكنات

عن درجة السرمد والازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم
علينا اصعب لكن وفقني الله برحمة وفضله لاصل حكمي انفتح بنوره
غيم الشك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث بما سرها
يستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة
فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو الماهية
التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا
كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة
لذاتها والذاتيات لا تعلل والسوال بلم لا يجري في حدوثها
وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان
القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن بعد لم احتجنا الى
عقولنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة لمعلول متجدد اما في
المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه بذلك
الا اذا عرض له تجدد وحدوث زائد على ماهيته كالحركات المستقيمة
العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي
لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي لا بحسب العرض
والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج
في استعداداتها الذاتية لصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرضت لها
الاستعدادات الخاصة لصور دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات
من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى ماهية

نفس

نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون مبنيا الى جاعل اصل
الماهيات بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات
تشخصها بها وفيون حصولاتها المحوج الى علل حادثة مادية
وتلك الماهية هي الحركة ولهذا عرفها بعض المحصلين بانها
ممتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا
في دفع اشكالات كثيرة والمصنف لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث
آخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة
فاختار المتعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال
على ان ترتب المجتمعات الغير المتناهية مستحيل باتفاق ارائ العقلاء
فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا
اخذنا خطين احدهما من مبداء معين الى غير النهاية واخرى كما قلنا
بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من العدد واطبقنا الثانية
الناقصة على الاولى الزائدة بواحد او كثير معين عليها بان يقابل
الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء
الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان ينطبقا
الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزائد مثل الناقص
ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا
الكل بكلا هما فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية

والاولى زايدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد متناه
يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما
هذا خلف قال الشارح الجديد وانما اعتبر واقيد الاجتماع
في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج
معا كالحركات الفلكية لم يتيسر التطبيق لان وقوع احاد احدهما
بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا
ان للاشياء نحوا آخر من المعية دون الزماني والتقاربي المعتبر
في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في الحس واجزاء الحركة
المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم الباري بجميع الاشياء
التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهود تام اشراقي
وعلى هذا النحو وجود الاشياء التي وجدت المتجددة عند الجواهر
العقلية المرتفعة عن بقعة التغير وافق التجدد وعلمها الاشراقي
الوجودي بها فيجري فيها من الحيثية التي ذكرتها التطبيق والتقابل
وغيرهما من البراهين خاتمة للقسم الثالث من كتاب البداية
في احوال النشاة الآخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في

آخر

آخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسائط وجود المبدأ
الا على الى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى
واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة للخير من جهة
الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة
النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة
الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد
والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضيء بنور الحق
في المعاد وكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما
ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
فظاهر ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية
النفس الناطقة لوقوعها في آخر مراتب العود ولكونها اشرف وجودا وقوة
تخلصا من الهيولى اذ مراتب الشرور باعتبار مراتب البراءة
عن القوة والخسران الذين مبدأهما الهيولى والابدان فاراد ان
يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوال
اخروية سانحة عليها من ذاتها لاجل ملاقاتها واخلاقها
لها من البدن وهيئاته بحسب النشاة الاولى وذلك الوجود البقائي
للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشاة الآخرة لها فوضع
فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت
وفناء البدن سماها بالهدايات لكونها مما يتراجح بين مقاصدها

اولم الجاهدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين
ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين
ضرب لا تفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار
البدن اللايق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب
يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه
اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين وهدى
لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى
اثبات وجوده او عدمه وانما يكون منه جواز فقط فان النبوة يكشف
عن حاله وتقف على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة
فيتم عنده وما قصر عنه فيكمل ما نقص عن موقته كما في قوله عليه و
آله السلام انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل المعاد و
الشقاوة الجسمانيتين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل
المشروح في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعاد
على هاياتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان توقف الا بعد
ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا انزلنا ظاهره عن الا جاله
والامتناع واوقعنا المخبر به موقع الجواز والامكان وبنينا حجانه
على دعاوى المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار
النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة

الواضحة

الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العاقل بقصوره عن تصور
كيفياته بعد اليقانة بوجوبه وتصديقه بما يشير اليه التنزيل معذورا
عن خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا
ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها باب لا مطمع للعقول
بوجوبه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال تعالى
جده لرسول عليه وعلى آله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من
الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه
يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس
اشارة خفية في اخر الهيات الشفا الى وجه صحة المعاد الجسماني
بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل يزداد عليها
تاثيرا وضوحا كما نشاهد في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا
في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود
في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وضوء القابل وليست الصور
التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في اليقظة كما علمت الا الرسمة
في النفس الا ان احديهما يبتدي من باطن وينحدر اليه والثانية
يبتدي من خارج ويرتقع اليه فاذا ارتسم في النفس ثم هناك
ادراك المشاهدة اي وانما يلوح ويودي بالحقيقة هذا المرتسم في
النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن
سببه من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض

او سبب السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان الملتان
بالقياس الى الانفس الخسيسة واما الانفس المقدسة فانها بعد
هذه الاحوال ويتصل بكمالها بالذات وينغمس في اللذات الحقيقية وتتوار
عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل البراء ولو كان
بقي فيها اثر اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة
العليين الى ان ينفسخ انتهى كلامه ويقرب منه ما ذكره الشيخ الغزالي
في بعض مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة
من الاكل والنكاح يجب التصديق بها لامكانها واللذات كما تعدم
حسية وخيالية وعقلية اما الحسي فلا يخفى معناه وامكانه في ذلك
العالم كامكانه في هذا العالم فانه بعد رد الروح الى البدن وتمام البرهان
على امكانه واما الكلام في ان بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيها
رغبة كاملة لبعض العقلاء كاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر
المخضود فان هذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم وتشتهيه
غاية الشهوة ولكل احد في الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى ولكم فيها ما تشتهي
انفسكم ولكم فيها ما تدعون واما الخيالي فلذة كما في النوم الا ان النوم
مستحق لاجل انقطاعه فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي
والحسي لان التذاذ انسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال
والحس لا من حيث وجودها في الخارج فلو وجد في الخارج لم يوجد في
حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقي المنطبع في الحس وعدم في الخارج

لم يمت

لم يمت اللذات وللقوة المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا
العالم الا ان الصورة المخترعة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة
في القوة الباصرة فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الجمال
وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره لانه ليس مبصرا كما في
المنام فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له
قوة تصويرها في المتخيلة لعظمت لذته وينزل منزلة الصورة الموجودة
من خارج ولم يفارق الدنيا الآخرة في هذا المعنى الا من حيث كمال
القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يخطر بباله
شيء يميل اليه الا ويوجد له في الخيال بحيث يراه واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم ان في الجنة سوقا تباع فيه الصور
السوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة
على الايجاد من خارج الحس فحمل امور الآخرة على ما هو اتم واوفق
للشهوات اولى ولا ينقص ترتبها في الوجود اختصاص وجودها في
الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجود ما مراد لاجل حظه
وحظه من وجوده في حسه فاذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي
متصل لا حاجة اليه وانما يراد لانه طريق المقصود وقد تعين كونه
طريقا في هذا العالم الضيق القاصر اما في ذلك العالم فيتسع الطريق
والتضييق واما الوجود الثالث العقلي فهو ان يكون هذه

وانا في فصل والله

المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان
العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون
هي امثلة لها كل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبة في العقليات
بوجه مرتبة المثال في الحسيات فانه لو راى احد في المنام
الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار المسطة
باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر والغلمان
المتماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا
يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور يرجع
بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة
ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم
اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد
مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان يفهم كذلك
وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب
كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة
لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون
~~المتصفون~~ المتصفون بعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من
لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شهواتهم
شهوتهم او حد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلف الشهوة

والبوهيت والالهية والتصور والعصمة والعفة والاسورة الرضية

اوخل

لم يبعد

لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة وسعة القوة
البشرية عن الاحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية
العمت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم
فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يليق
بالكرام اللاهوتيين انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام
هذين الشيخين اقرب ما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلام
باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة
لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة
على اختراع الصور لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذه
البدن الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود
ولا يترتب عليه الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة الضابط متغيرة
لان مظهرها قوة خيالية وايمة التخلل والانتقال والتجدد والزوال
حسب اختلاف امزجة محلها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات
الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشغال الضرورية
والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة
المتدافعة الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة و
احتبست عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى
الجنبة العالية بقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة
ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها

التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم
يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة
عن الادراكات فعلم ان للنفس بصراً وسمعاً وذوقاً وشماً
ولمساً في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم
واضعى من التي في البدن ولو لم يكن هذه عائقة للنفس عن
استعمالها اياها وكما ان حواس البدن كلها راجع الى حاسة
واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى
قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بصيرة في حال رجوعها
الى ذاتها من هذا العالم ادراكها للاشياء عين قدرتها حجة
عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهراً واقل مزاجاً
ومعاوقة من قواها اما لقصورها وضعفها كما للمجانين والمرضى
او لقوتها خيرة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء
والكهنة والمخدرين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى
وترتب آثار الوجود الذاذ واوثل ما عليها اكثر مع بقاء
تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا تشغلهم
شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع
عن ذكر الله ويذكر الامور الآخرة هي كالمبادي العالية ذاتاً
وفعلاً فيقدرون على ايجاد امور مشاهدية وربما يبلغ قوة
نفوسهم الى حد يترى في غيرهم فيفيدون له قوة يقدرها على
مشاهدة

مشاهدة الامور الغيبية كاستماع النبي صلى الله عليه وآله وسلم للحضار ذكر الحصى
والاحجار وان لم يكن هذه الحال دائمة لم تحسب خواص الاوقات
والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله في ايام دهركم نفحات فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون لبعض
بعض افراد الناس نفس شريفة شديد الاتصال بعالم القدس وافية
التاثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من
عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس
الكلية والروحانيات وامور الآخرة ويشاهدها مشاهدة
صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة
المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذه
القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى
ولا يدرك الابصار وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك
الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة
الآلات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرنا يظهر سلطان
الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا نموذج لمعرفة
احوال الآخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن و
خلت وخراب البدن ارتحلت صارت حواسها الباطنية

لادراك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة
والكريهة صور حسنة بهية كالجنان والانهار والحور والغلمان والحلل
الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان او
قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم
الزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل
بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد
مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل
وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة
للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من
ضروريات الدين والكفار كفرهم بين ولا استبعاد ايضا فيها بل
الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه في اول الامر اظهر من تعجب عوده
اليه ولا يلزم ان يكون حدوث الياقية واستعداده لتعلقها كما
يحصل له شيئا فشيئا وبلوغ قامته الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا
ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب
ما تقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث

لا قيد

والحدوث

والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز ان يتكون
دفعة تاما كاملا لاجل خصوصية لبعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية يرجح ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوينهم
اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة
نفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته قرر الله تعالى بواسطة هذا
الصور تلك الصور الى مواده لحصول المزاج الخاص مرة اخرى
كما يتكون الوف من اصناف الحيوانات كالذباب وغيره
في الصيف من العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو
التعلق واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق
الاخرى الى البدن على وجه لا يكون مانعا من حصول الافعال
الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان
النفس مشاهدتها اياها في النشاة الدنياوية وكذا اقتدارها
على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها
واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول
بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما شهد من
النصوص من كون اهل الجنة جرد مرد وكون ضرس الكافر مثل
جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه الصلوة والسلام يحشر بعض
الناس يوم القيمة على صورة يحس عندها القردة والخنازير بعض
ذلك كذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

فان قيل فعلى هذا يكون الثواب والعقاب باللذات والآلام
الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب
المعاصي والشرور قلنا العبرة في ذلك بالجوهر المدرك والنفس
ولو بواسطة الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخص
كالاجزاء الاصلية في البدن او غيره ولهذا يقال للشخص مع
انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات
الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات
وكثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن حصل في الشباب
نحو قتب في الشيب انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه
قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين
لا اعتداد باقوالهم وارائهم في الملة ولا في الفلسفة انكار
المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من مزاج وامتزاج
لهذا الهيكل المحسوس بما له من القوى والاعراض وذلك تفسخ
بالموت ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم
فمنها فسد لا يرجى له عائدة فحكموا بانه اذا مات ونيل سعادته
او شقاوته فذهبت كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي
الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى مثل نغتب والعمر غير قصير غشاه
آخر فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها
واصروا صريحا على منع نشر موايدها وفي هذا تكذيب للعقل على ما

يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة
توقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من
التركيب والامتزاج فينعدم بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت يكون
له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد
وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني
فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون
وماء الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني
فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا معاد والنفس جوهر
مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود وما نزل به كثير من علماء الاسلام
كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب الاصفهاني القول بالمعادين من الروحاني والجسماني جميعا بناء
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية
والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي
الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها
الى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها
ردها اليه في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار فان قيل
الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة
بالمعاد الروحاني والتجسم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب
تاويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال

سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام
على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق للارشاد
هم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية
والعلمية وبعبية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب و
الترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا
والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام لقصر عقولهم
لا يفهمهم عالم الاشباح والمحسوسات عن ذات المبدء الاول وذوات
العقول الفعالة التي هي المبادي القصوى والشريعة تحاكيهم بها
بمثالاتها الماخوذة من المبادي الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادي
الدنية وتحاكي افعال الالهية بافعال المبادي الدنية من
الملوك والسلاطين القاهرين وتحاكي افعال القوى والمبادي الطبيعية
بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك
تخاطبهم من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن البيوسة بالبادية
والظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اضعاف السعادات
التي هي غايات افعال الفضايل الانسانية بنظايرها من الخيرات
الوقتية التي يظن انها خيرات ويحاكي مراتب الوجودات في الوجود
بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب
ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي عنها
وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام مثل شرع

للفلاسفة

للفلاسفة للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على ما ذكرنا من القول بان البدن المعاد مثل الاول لا عينه
و ما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى
مثال معاد النفس والرعاية والتعصب لمصلحة العامة يودي الى نسبة
الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والتشبه
تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها ثم لو قيل
ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل
للمعاد الروحاني فاللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن
على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة
فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها
على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا
اعتداد من ينفيه هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج
اما ان يفسد او يبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن اخر على سبيل
التناسخ او لا يتعلق بل يبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول وهو
فساد لان النفس لا يقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد
وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة
الفساد وشيء يجري مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل غير القابل للفساد
الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد

لا من الفاسد بالفعل

بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح
الجديد فيه بحث اولا ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل
ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه
به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اولا ليس في الخارج شيء وقبول وعدم
قائم بذلك الشيء اقول كانه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث
مسبوق بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في
ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب
الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا ثم كل معدوم صرف
لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له
بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصور ماهيته و
يقيسها الى العدم ويجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم
اتصافها بالوجود في الخارج ويصدق الموجبة الذهنية والسالبة
الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في
الخارج اصلا واما الاشياء التي طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي
كان ثابتا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها
لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذات
والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي يساوق قوة

الفعلية

الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر
في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان
يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة
ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض
فحامل قوة الفساد للنفس الكائن محلا لها فيكون قائمة بالمادة
وقد ثبت تجردها والكائن جزء لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة
وصورة وقد ثبت بساطتها هف فان جحد احد بساطة النفس على
هذا الوجه بل جوز كونها مؤلفة من مادة وصورة جوهرتين يزول احدهما
وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها
وعدمها ينقل الكلام الى النسخ الباقي من النفس ولا يعني ههنا بالنفس الا
جوهر مجرد احادي الذات محل العلوم والمعارف ونسخه الباقي من
النفس لو كان قابلا للفساد يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج
الفساد من القوة الى الفعل فيكون موجودة ومعدومة معا في حالة
واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود
والعدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يقسم الممكن
والكائن جميعا وهو قسيم ضرورة الوجود والعدم لان هذه هي القوة
الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف
ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان الكائنات
كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود

وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة كما بينا مرارا من الفرق
بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والاخر
الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الاخر
التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس والكان جوهران مباينان
بحسب المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدا المفارق عدمها
في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد
ايضا في تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت عليها فياضة
لوجودها باقية كما كانت قبل حدوثها فيكون البدن محلا لامكان
وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح التدبير النفس استعد
لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان
يكون متحققة في نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المتباين
في نفسه هو بان يكون وجوده الخاص وجود لنفسه هو بعينه وجود
لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض حيث
ان وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما لشيء آخر فقد علم ان
وجود النفس غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني
بحسب استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد للثاني
عليه لكونه مقدمة للشيء الواجب اعطاؤه من جهة تمام الاستعداد في القابل
وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في
نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال

استعداده

استعداده وعدم قابليته لها بطلان كونها كمالا له انتفاء وجودها
في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء لشيء وان
اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في
نفسه اولا يرى ان كون الفرس لك يلزم ان يكون له كون في نفسه
ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا
كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر
فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين
كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم زوالها عن محالها
فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا فالبدن
فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما
عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس او استعداد عدمها
لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها
لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي
باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة قبضت بها
وجود النفس مبدعها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة
لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة
غايقة عن وجودها الاستقلالي وطرانها في فضاء عالم القدس
فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا
النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو

اضعف الاعراض واخستها فبطلان الاضافة التي هي اضعف
الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القائم بنفسه وقد علمت ان
عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سلب لعدم ذلك
الشيء وعلمت ان البدن سبب للاعراض بالعرض لوجود
النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها
المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام
كون مبدايها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه
وهيأتها الظلمانية واغشيتها المادية عايقة لها عن اتصالها
بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو الغابي فاذا
اتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة ويتقوى تتعطله
مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس
عن حبس البدن ومودياته القوى ويشرف بمصاحبة القدسيين
والملاء الاعلى مع حصول كمالها واعتبر بالآلات النجار ومدخلتها
في وجود الكرسي ثم بقاوه مع انتقار الالة او سيها فسقيا
لنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والالات
البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ورفضها
بالكلية كما في قول الشاعر من الحكماء واذا كانت النفوس
كبارا تعبت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول
بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان

من نوع

من نوعه اولا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان
النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء
المتاخرين خلافا للاقدمين من حكماء الفرس ويونان
ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كما
كانت حادثة بحدوث البدن كالمزاج البدني باستحداث
الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به فالبدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس من مبدائها فكيف
يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غير ما استحقه
بالاستعداد عن المبدا بل على سبيل التناسخ فقد تعلق
بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له وهما نفسان مدركتان
وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا
واحدة فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق به وهو
المطلوب وايضا لكان النقل بالنزول عن الانسان فظهر
ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان
فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية على نفوسها بشيء
لانتقالين وهو محال والكان بالصعود الى الانسان فالنفوس
المنتقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار
انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار
وكذا في النبات فلا يصلح ما ذكروا وتفصيل هذا المبحث يطلب من

كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية
لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت
ان لها سعادة وشقاوة حقيقتان دون ما هو بحسب
البدن وخيراته وشروره لما مر من ان تفصيلها مستفاد
من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات
وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذات
والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد
يلايم من وجه دون وجه اخر والالتذاذ يختص بالجهة التي هي
من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون
بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة
لا تتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما تتم بحصول ذاته ولهذا عدل
الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك
نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ
النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل
لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وجماعة ~~[illegible]~~ اي واللذة لا تحصل
الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك
والاصابة جميعا بالمطابقة اورد هما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة
وارفه بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج

عن الحالة

عن الحالة الطبيعية وهذا خطاء نشاء من اخذهم ما بالذات مكان
ما بالعرض فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الالة وتغيرها
عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة فمتى انفعلت
الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك و
وجوده اذا لم يكن مصحوبا بالشر او عدم كمال اخر لها بل من حيث هو
وجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشرط
المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما
ادراك نفوس الافلاك فليس فيه انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت
ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر و
التنعم عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا
سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس لوجه من الوجوه
وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايما للالة المتعلقة به والملايم للنفس
الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان يتمكن النفس
من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه
على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة
ذاته تعالى الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا
يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق بحسب
شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك
الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترك

الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالم المبادي
لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة يدرك الحق
الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره ونقصه لا
حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور الذات ونقص درجة
الوجودات عن كمال الحق وجماله ودرجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور
والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها وما
لا يكون موجودا لها من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها
في وجود ذاتها عن مرتبة الاول ودرجة وجوده وانه واجب الوجود
لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبيته
يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية وذاته برئ عن
النقايص والشرور والآفات فان منبعها الامكانات والقوى
والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب
في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو على واصوب مما قد فاض عنه
من النظام ثم ادرك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكاينات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى تصير النفس بحيث ترسم
فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي
هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي
كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكن

ان

ان النص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم ويجاوز
الحد الذي يقع في مثله الشقاوة العلمية ولكنه في كتاب المباحثات
اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب
ان تصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها
تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا يتناهى
ويتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزايه بعضها الى بعض ونظام الاخذ
من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتصور
الغاية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المنقومة للكل اي وجود بخصها
غاية وحدة بخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الملايم
لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية و
يحصل للنفس هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه فان انقيادها
عن القوى وتاثيرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها
عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج
وليتمسك بها سلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا جامدا في القوة
من الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا منهورا
ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبن

وكذلك لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره
سواء كان اهل منزله او اهل بلده في المعاملات الشرعية وفي
السياسات الملكية الكان لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة توسط
في تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي
علم بحقايق الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن
بخلاف هذه وهذه الخصال الثلاث هي التي تسمى عدالة
فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف فكان حكيما بالحكمة
النظرية التي هي العلم بحقايق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية
والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها موثرة عندها ادراكا تاما من دون العايق
البدني لها لامحالة هذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت
وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد
تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل تتكرر ارتسامها
حصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب
جديد بل يتوجهها الى العقل الفعال والاتصال به وقد حصلت
لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعقلاتها الى الآلة الجسمانية فيكون
تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا
ان المعرفة اذا اشتدت بسبب شدة القوة المدركة وزوال المانع
عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك

المعارف

المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها الى
حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة تعلق النفس بالبدن
وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملايم
المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلايق
الجسمانية فان القدر الذي ينال النفوس من البهجة بالمشاهدة
مخيف عليها حين التشغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة
تابعة للمشاهدة بل عينها فحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة
والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما
تجده النفس حالة الادراك عند انحلال الشهوات واستفاح
المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل و
شائبة من اللذة العقلية بنسبة اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول
رايحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا
كثيرا ما يكون الانسان متفكرا في امر مهم من المعقولات وعرض
له امر شهوي عظيم في بابه وخير بين الطرفين واستحق بالشهوة
الكان كبير كريم تنفس فالقدر الذي ينال النفس من اللذة بسبب المشاهدة
فان كان حاصلا له في هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلوم
انها اذا ارتاضت في هذه النشاة بذكر الله وصفاته و
معرفة ملايكته وكتبه ورسله لكان بينها وبين هذه الامور
مناسبة شديدة تورث قربها من البهجة والسعادة عند الفوز من

حصولها الى

المعقولات

يوقد

البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا تربيت في النشاة الدنياوية
بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت
متهيئة بالكمالات عارفة بمعشوقة الحقيقي على وجه اليقين
فزال عنها العائق البدني والحد الذي كان حاصلا لها بسبب تعلقها
اللذة العظيمة وفوق ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية و
الحيوانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر المحضة عند حالتها
الطبيعية وهي اجل كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة
قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك
فالادراك القوي لذته قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك
فكل ما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى
فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس
وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات
وشوبها كانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من الكدر
الى ما ينال العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود بذاته
الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة
المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك فان القوة
العقلية قد علمت انها غير موجودة في مادة فهي اذن بعيدة
عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب
الوجود بذاته بخلاف القوى الدائرة الحسية فانها مادية ضعيفة

الوجود

الوجود مستول الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فالقوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها كما اشرنا
اليه فان القوة الحسية يدرك كل معنى مدركه مشوبا بالغيره من
العوائق والعوارض ولا يقدر على ادراك حقائق الاشياء و
بواطنها بل يدرك الظواهر بحيث تقبل التغير والعقل يدرك
جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يقبل التغير هداية بريدان
يثبت في هذه الهداية للالم العقلي فسره اولا بانه ادراك المنافي
من حيث هو منافي ومنافي الشيء ما يقابل ما يلائمه وفايدة
قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا
في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة القوة
لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية
للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيات
الانقيادية وخضوعها للماديات المنافية للسعادات فالنفس
اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيات المضادة للكمال
الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم
العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير
البدن والتحامها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغاشية
ذاتها تلك العلائق والعوائق ذاتها وما يخص بها من الكمالات
ومعشوقها الحقيقي كما تنسى الامراض الاستلذاذ بالحلو و

الى المكروهات في الحقيقة وتفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين
ويتلذذ به بسبب الحالة الفسرية كما اشرنا اليه سابقا فحسبت الذلة
لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل حرورا فاذا فارقت
البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العايق عرض لها
حينئذ من الالم لفقدان ما يعتقده كمالا وخيرا كفار كما يحصل
من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة
وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد
البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى
كمالها الباقي معها وبحسب جزئيها العملي المجرد العايق عن البدن
وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا يخلو من ان
يكون كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من ان
يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخلو
من ان يكون نقية عن الهيات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها
العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى
قسمين وهما تلك الحالة مع نقاء النفس عن الهيات المذكورة او
لا معه فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى
بقسميها وبان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة
فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات الصحيحة
اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه عن

العلايق

العلايق الجسمانية والهيات الروحية الظلمانية اتصلت بالعالم
القدسي وانتظمت مع الملايكة المقربين في حضرت جلال رب
العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطلان والزور
عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات
العقلية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان
فارقته ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية والتبرى عن
العوايق البدنية بل تبقى فيها الهيات البدنية تعلق بها الميل الى
اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيات محجوبة عن
الاتصال بالسعادة ويبقى مشتاقة الى هيئاتها الحسية ولم يجد
اليها سبيلا لفقد الالات فيتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا
الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله ويحصل
لها اللذة بالمعارف التي اكتسبها وبخزنها في سلك المقربين وذلك
بعد زوال تلك الهيات ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا
بحسب كمية تلك الهيات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة
قوة وضعفا هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية
وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال
من غير تفصيل الى قسميها وبين مرتبة النفس مع الحالة فقال
النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال اذ ظرفها
ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم اي بسبب ما

يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الامور الخفية
لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها
لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي يدعى
كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة و
نقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وتحلت بها الكمال
الممكن لنوعها فاذا تفطنت وبينت بان من شانها الاتصاف
بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال
لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما في
الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من
التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم
التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها
شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات
والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال
مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا
كانت معها بعض الهيات الردية لان هؤلاء اما مقصرون
عن السعي ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون
جاحدون للحق متعصبون للاراء فاسدة مضادة للاراء
الحقيقية والنفوس العنيدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت
لاجله وكفرت بانعم الله فثبت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة

ورسخ

ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيات مضادة للكمال فهم امور حالا او عدمية
اكثر وبالا وارجوا اما لا اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت
الوسيلة الى مبداء ما منتكسة في كرب سعير الاشواق محرقة بنار الم
الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تظهر وتعلق
على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من ذنوبه من الذنوب
الاولى واعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها
النوعية كما تحققت من قبل وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع
جسماني فردا روحانيا منه في عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قبر
المعنوية بعد تنزلها في مرات كثيرة لها كثرتها في مرتبة النفس بصورة
الغضب اذ ربما تورث سورة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها
ما لا تورث النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون
حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثرا للنار الروحانية فلا جرم
ايلام تلك اشد واقوم من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية
متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء
سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا
نريد بالنارية هذا الصفاء والاشراق والتلألؤ واللمعان
فان ذلك كله بسبب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران
انها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة
فمعناها انها محرقة مودية فظاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار

ليس محرقا حقيقة والذى يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة
هى نار اللهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس
وهى النار الكبرى المتطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة نوعا
من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر فى هذه الهداية
الحالة الثالثة وهى خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها
الى القسمين من جهة هيئة علمها مبنيا لها مع كل منهما من الهيئة فقال
النفوس الناطقة التى لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والترقى بالتجرد
من العالم الاولى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال
ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث رأى فيها
وكانت خالية عما يولمها من الهيات البدنية والاخلاق الردية
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم
الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن
اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ فى
الشفاء لان الرحمة واسعة ينالها كل شئ ما لم يوجد فيه هيئة
منافية للرحمة فكانت البلاهة اولى فى الخلاص من فطانة
تبترا اى ناقصة التفطن الذى يحصل منه مجرد الشوق دون ان
يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن الهيات
البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعانى
العلمية فيما لم يفقد البدن ومقتضياته لان خلق التعلق بالبدن

ومشتهيات

المتطلعة

ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقد
الالات تحصيله ويبقى فى كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق
البدنية مغلولة باغلال الهيات الردية فيكون فى غصة و
عذاب اليم كاكثر الفجرة والفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم
للحق ليس عذابهم دايما بل يزول بزوال تلك الهيات شيأ فشيأ
ولا ماس بان نفصل حال الناس ونقسمها فيما لهم تقسيما اقرب الى
الافهام من الذى ذكره المص لاشتماله على بعض الرموز القرانية فنقول
ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب
اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون المقربون
قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال المطرودون
الذين حق عليهم القول فى القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب
الكلى المختوم على قلوبهم كما قال الله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا
من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفى الحديث الالهى
الربانى هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالى واما المنافقون الذين كانوا
مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور فى اصل النشأة لكن احتجب قلوبهم
بالدين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصى ومباشرة
الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية
واولى المكايد الشيطانية لقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيات
الفاسقة والملكات المظلمة فى نفوسهم وارتكب فى افئدتهم فسقوا

شاكين جبارين في الضلالة ماهين في الغواية قد حبطت اعمالهم
وانتكست رؤسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا لمنافاة مسكة
استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم
ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء
الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين آمنوا
وعملوا الصالحات للجنة راجين لها راضين بها فوجد واما عملوا
حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون
على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المتبوئون درجات الجنة على
حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم
من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا
واخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم
رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها
او لمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب
الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية
والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
المعذبون حينا بحسب راسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن
وزر ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والتمييز ظلموا من
هؤلاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن رحمة الله يتداركهم لعدم الجحود
والطغيان وهؤلاء هم اهل الآخرة والسابقون اما محبون واما

محجوبون

محجوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا
اليه حق انابته فراهم سبيله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل
بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحجوبون
هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم
والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم المستعدون الذين
بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا دين الشرك والشك لصفاء
قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله
والفرق بينهما بان المحجوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب
والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه عليه
السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل
ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك
سبيل الله قبل الوصول ولسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان
مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمد على ضرب من الجهل وهو
المركب الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضار للملكة الفاضلة لا
الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف والشرارة
فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة بل لا تخلو عن الكمال
مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما لامر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات
وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان

سد انابته فهدا

يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة فالذي بحسب
نقصان الغريزة في القوتين معاً فهو غير منخرق بعد الموت ولا عذاب
بسببه اصلا والذي بسبب مضادة راسخ في القوة النظرية كالجهل
المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منخرق ايضا لكن
عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه
فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا
اذا عرفت النفس ان لها كمالا فانها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او
لاشتغالها بشيء من العلوم واما بما يصرفها عن اكتساب الكمال
لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما لنقص
السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال
في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة يليق بها غير متاخمة ما يتاذى
الاشقيا الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة
من الادراك فلا بد ان يتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالات
جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادر صور لها
ويكون نفوسا لها سواء كان في نشاة اخروية كما يقوله اهل الشريعة

الحقة

الحقة او في هذه النشاة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما
ان لا يصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو
علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا
لها مدبرة لامورها بل على ان يستعملها لامكان التخيل ثم تخيل
للصور التي كانت منعقدة عندها وفي وهمها منشاء هذه الجزئيات
الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم
الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فيحصل
لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال
صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال
وان قرب من النار فتخلخله لسرعة الى جوهرها والكائن دونه في
الهواء فاما ان يتخلل مجراه ويتكاثف فيزل ويبرد وليس فيه جرم
محيط يغلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن مزاحمته
ويتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليحفظ فيه
الصور ورطب ليقبل وليكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح
هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم
وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عن من يعرف قدر غوامض
الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه
انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة
يرون التعمق في الامور البهية بدعة ومخالفة اوضاع

التخيل

جماهير الخلق ضلالة هذا مع اعترافنا من العجز والقصور
معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت
واجتنب بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف
بعين الاصلاح والانصاف الصفاء وسد
الانكشاف اذا اعترفنى على سهوان ربه
عفو في الخطاء المعترف وبالعجز والقصور المعترف
البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع فقد جاء
الشرح بحمد الله كلاما لا اعوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب
قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيقا عاليا في المقام مع غاية
دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة
يعد النفس ملكة لاستخراج المسايل المفصلة ويفيد الذهن اطلاعا
على المباحث المشكلة على انى لا ازعم انى بلغت الغاية
اوردته كلاما فان وجوه الفهم لا ينحصر فيما فهمت وما
الحق لا يتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به
اعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب
العلام لاولى الالباب ثم يعون المستعان العلام بالصواب

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı H. Hüsnü
Yeni
Eski Kayıt No 1222